Den

Christelige Dogmatik.

Fremstillet

af

Dr. K. Krogh-Tonning.

II.

Menneskets oprindelige Livssamfund med Gud.

Christiania.
Forlagt af P. T. Mallings Boghandel
(G. Kr. Johs. Parmann).
1886.

Det Mallingske Bogtrykkeri.

Indhold.

Side.

Indledning 1

Første Afdeling. Om Gud.

Cap. I. Guds Tilværelse 7

Cap. II. Guds Væsen, Egenskaber og Treenighed.

Guds Væsen 37

Guds Egenskaber 91

Guds Treenighed 179

Cap. III. Skabelsen 225

Anden Afdeling. Om Mennesket.

Cap. I. Menneskets Væsen 279

Cap. II. Oprindelig Fuldkommenhed . . . 346

Cap. III. Udviklingen 374

Tredie Afdeling. Om Samfundet.

Cap. I. Gud og Mennesket 389

Cap. II. Gud og Verden 398

Cap. III. Tjenende Aander 428

Indledning.

I vor Fremstillings første Bind have vi generelt søgt at vise, hvorledes den christelige Dogmatik finder sit Fundament i Begrebet om det Religiøse, saaledes som dette er anlagt i den almene menneskelige Bevidsthed, men først realiseret i Christendommen. Her, hvor vi staa ved Indgangen til hele den specielle dogmatiske Udvikling, finde vi Grund til i enkelte Henseender at præcisere vor Opgave nøjere.

Det er ofte nok sagt, at Christendommen er Svaret paa Menneskehedens Spørgsmaal eller den Form af det Religiøse, som fremfor nogen anden tilfredsstiller vort menneskelige Behov. Men denne Erkjendelse vindes ikke derved, at man kun faar høre Svaret, men ikke Spørgsmaalet. Den siden Schleiermacher gjældende „Bevidsthedstheologi" søger ganske vist at give Svaret og at give det nærmest ud af den positive christelige Bevidsthed. For saa vidt have vi kunnet slutte os til den. Men den giver ikke Spørgsmaalet nogen Form, som svarer til Opgaven. I det Højeste optages i nyere Fremstillinger ved Lejlighed og sporadisk, mest i polemisk Sammenhæng, en og anden af den umiddelbare Menneskeaands religiøse

Ideer som et Udtryk blandt flere for dens religiøse Spørgsmaal eller Trang. Men dette er endnu ikke det religiøse Spørgsmaal κατ' ἐξοχήν. Først naar dette er hørt i alsidigere Fylde, kan Svaret høres som Svar paa Menneskehedens religiøse Spørgsmaal.

Uagtet der ingenlunde er Mangel paa forskjelligt anlagte Fremstillinger af den christelige Dogmatik, tro vi derfor, at denne Disciplin her endnu har en uløst Opgave af den dybeste Interesse: At paavise de modsatte Hovedsynspunkter, hvorunder hele den umiddelbare religiøse Bevidstheds Indhold kan samles, og dernæst at paavise, hvorledes disse Synspunkter just i sit Modsætningsforhold stræbe hen imod en Enhed, der alene findes i Christendommen, som derfor ogsaa viser sig at være Religionen κατ' ἐξοχήν, paa samme Tid som der vistnok i den christelige Bevidsthed, der altid har sin Ufuldkommenhed, gjennem Tiderne lader sig paavise en Løsning af den uformidlede Modsætning, hvorigjennem Umiddelbarhedens Ensidigheder delvis faa en Fortsættelse indenfor Kirkens historiske Livsløb. Den hegelske Philosophi har optaget denne Opgave paa sin Vis. Efter sit Indhold vilde den falde sammen med Christendommen, og mange mente, at Modsætningernes sande Enhed var funden i dens Betragtning af Christendommen. Men saa vist som det ikke længer lader sig negte, at den selv — vistnok i en glimrende Consequens og organisk Udfoldelse som intet andet philosophisk System — repræsenterer den ene af Modsætningerne, Monismens overfor Dualismens, saa vist kunde Opgaven ikke løses ved dens Midler. Vi have

søgt paa vor Vis at yde et Bidrag til Opgavens Løsning, idet vi i Fundamenttallæren have givet den generelle Fremstilling af den omtalte store religiøse Modsætning og af Christendommens Forhold dertil i almindelige Træk, for derefter at gaa over til den specielle Anvendelse af vor Grundbetragtning paa de enkelte Dogmer. Vi kunne dog ikke gaa ind paa alle Enkeltheder indenfor den umiddelbare Menneskeaands religiøse Forestillinger, men maa væsentligt søge at samle Opmærksomheden om de store Hovedpunkter.

Vil man indvende, at Dogmatiken paa denne Maade bliver apologetisk, da kunne vi i en vis Forstand lade denne Indvending gjælde. Enhver theologisk Disciplin lader sig behandle apologetisk. Og det er naturligt, at Behandlingen af enhver Disciplin kommer til at bære Præg af sin Tids særegne Behov. Vi leve i en apologetisk Tid, en Tid, som maaske fremfor nogen anden paa den ene Side er sterkt religiøst spørgende og paa den anden Side sterkt tvivlende og negtende. Bedre vilde det i alle Fald være at optage det apologetiske Synspunkt med fuld Bevidsthed og uforbeholden Tilstaaelse, end at de apologetiske Momenter endog i Mængde gjøre sig gjældende, men uden Sammenhæng med Systemets Organisme og uden udtalt Erkjendelse af, at de høre hjemme i Behandlingen, saaledes som Tilfældet ofte er med de nyere Fremstillinger af vor Disciplin. Men vi tro, at den omtalte Eftervisning af den umiddelbare religiøse Bevidstheds Indhold og dens Forhold til Christendommen tillige er noget andet end en apologetisk Opgave, at den paa det

Nøjeste hører sammen med Dogmatikens almindelige Opgave. Ville vi nemlig undersøge, hvad Grunden er til, at den umiddelbare religiøse Bevidsthed kan siges at svarge efter det, som ydes i Christendommen, da kan den kun findes i det Forhold, at denne Bevidsthed er anlagt for Christendommen: anima naturaliter christiana. Christendommen er tilvisse noget Nyt for denne Bevidsthed, noget, som den aldrig kunde sætte ud af sig selv. Men den er noget saadant Nyt, for hvilket den mer eller mindre tydeligt viser sig positivt anlagt. Og kun da kommer det Religiøse, saaledes som det realiseres i Christendommen, til fuld genetisk Selvudfoldelse, naar dette Forhold paavises. Vil man altsaa betegne vor Behandlingsmaade som apologetisk, da kunne vi indrømme, at den er det i samme Forstand, som Sandhedens genetiske Selvudfoldelse altid tillige er dens Selvforsvar.

De kirkelige Differenser ville selvfølgeligt, efterhaanden som de foretomme under den specielle dogmatiske Udvikling, blive stillede under samme Synspunkt, som er gjort gjældende ved deres generelle Behandling i Fundamentallæren.

Det er vistnok først i senere Dele af vort Arbejde, at vi faa omfattende og detailleret Anvendelse for dette Princip. Men det turde dog ikke være ubetimeligt her ved Begyndelsen af den specielle Udvikling at minde om Følgende:

Som det har været Christendommens Sag at fremstille den sande Midte, hvortil den religiøse Menneskeaand

kirkeligt Fælleseje i Modsætning til Romanismen. Men da dette ogsaa er Tilfældet med Luthersk og Romersk over for de Reformerte, saa finde vi denne Modsætning mindre dogmatisk brugbar. Just denne dobbelte Modsætning viser os hen til at søge en Plads for det Lutherske i Lærebegrebets dogmatisk dialectiske Midte. Det vil da ogsaa formentlig være forstaaeligt, naar vi, ud fra vor Grundopfatning af det Religiøses Stilling, udtale som vor Overbevisning, at *intet mindre end hele vort lutherske Lærebegrebs Fremtid afhænger af, at det kirkeligt formaar at hævde sin Stilling i Sandhedens rette Midte.* Just dette vil nemlig være Beviset for, at vort Lærebegreb — om end i Ufuldendtheden Perfectibilitet — hævder det Religiøse i Sandhed. Kun i denne Erkjendelse tro vi at finde et fornødent Værn mod den kirkelige *Borneerethed*, der mangler Syn for den dybe Betydning af et i omfattende Forstand eneende Princip, og som altid har den Skjæbne at feje ud i Ensidighed.

Dette være her sagt i Almindelighed og ikke just med Hensyn til nærværende Del af vort Arbeide, hvor de kirkelige Differenser endnu kun svagt gjøre sig gjældende.

Første Afdeling.

Om Gud.

Capitel I.

Guds Tilværelse.

§ 7.

Fundamentet for vor dogmatiske Betragtning have vi fundet i Begrebet om Menneskets Samfund med Gud formedelst Jesum Christum i Troen. Da dette Samfund staar for vor Bevidsthed som Resultatet af en Gjenoprettelse fra et Fald, saa forudsætter det et oprindeligt Samfund mellem Gud og Mennesket. Dette skal her være Gjenstanden for vor Betragtning: Gud og Mennesket i deres oprindelige Forhold til hinanden. Vi begynde meb Gudsbegrebet.

Det har været opfattet som den christelige Tænknings første og nærmeste dogmatiske Opgave at bevise Guds Tilværelse. Men den christelige Dogmatik maa forudsætte et Samfund mellem Gud og Mennesket

som factisk existerende. Den skal ikke først bevise, at et saadant Samfund er til, men har det Formaal at fatte dette Samfund i dets Væsen. Saa maa den da ogsaa forudsætte, at Samfundets Factorer, Gud og Mennesket, factisk existere, og det bliver lige saa lidt den christelige Dogmatiks Opgave at bevise Guds Tilværelse som at **bevise Menneskets.**

De Christnes Gud er vor Fader i Christo, det er: den Gud, som ved sin enbaarne Søn har optaget os i Børneforhold til sig selv. I denne Erfaring har den Christne sin Borgen for Guds Tilværelse, der er ham ligesaa vis som hans egen. Intet logisk Bevis har frembragt denne Visshed. Den er en Livets og Erfaringens Kjendsgjerning i hans Tilværelse. Den er en Troes Sag og ikke, hvad Beviset vil gjøre den til, væsentligen en Viden s Sag. Og som intet logisk Bevis kunde frembringe, saa kan heller intet logisk Bevis omstyrte denne Visshed. Erfaringens Kjendsgjerninger kan **ingen Speculation ophæve.**

Deraf følger dog ikke, at de traditionelle saakaldte Beviser ere uden al Betydning. De have spillet en stor Rolle i Aandslivets Historie og have for saa vidt megen historisk Interesse. Men ogsaa i dogmatisk Henseende have de et Krav paa Opmerksomhed, som vi skulle søge at betegne. Vi kunne sammenfatte dem under Hoved-

benævnelserne kosmologisk, psychologisk og ontologisk Bevis, eftersom Reflexionens Udgangspunkt er den objective Verden, vort subjective Sjæleliv eller Gudsideen selv efter dens Indhold. Ved de to første Beviser gaar Tanken ud fra det Endelige. Ved det sidste gaar den ud fra det Absolute eller Gudsbegrebet efter dets Indhold. Al religios Tænkning søger ud fra det ene eller det andet af disse modsatte Synspunkter.

1.

Kosmologisk Bevis. Dette er bleven hævdet fra vidt forskjellige religiose Standpunkter. Augustin: Interrogavi terram et dixit: non sum . . . interrogavi coelum, solem, lunam, stellas: neque nos sumus Deus, quem quæris, inquiunt . . . Et exclamaverunt magna voce: Ipse fecit nos. Confess. X, 6. Voltaire: Si Dieu n'existait pas, il faudrait l'inventer, mais tout la nature nous crie, qu'il existe. Dette „Naturbevis" lader sig væsentlig udtrykke saa: Den endelige relative Verden, hvor alt viser sig som Virkning af en endelig Aarsag, der altid peger tilbage til en anden endelig Aarsag, forudsætter som sit Ophav et uendeligt, absolut Væsen, der er Udgangspunktet for den hele Causalitetsrække, et Væsen, der altsaa er causa sui eller har Aseitetens Kjendemærke, cfr. Ro. 1, 19 f. Beviset er altsaa noget andet og mere end en nogen Slutning fra Virkning til Aarsag. Allerede Platon og Aristoteles have anvendt

dette Bevis, især som en Slutning fra den endelige Verdens uselvstændige Bevægelse til et ἀκίνητον, det evigt Bevægede, der som saadant ogsaa er det selvstændigt Bevægede, det Selvbevægede og i Forhold til Verden hvad Scholastikerne kalde primum movens. Thomas Aquinas[1]) angiver 5 »viæ« til Erkjendelse af Guds Tilværelse, hvilke alle bero paa Nødvendigheden af en Slutning fra det Endelige til det Uendelige. 1) Fra det uselvstændigt Bevægede sluttes til det primum movens, qvod a nullo movetur. Et hoc omnes intelligunt Deum. 2) Non est possibile, quod in causis efficientibus procedatur in infinitum. Necesse est ponere aliquam causam efficientem primam, quam omnes Deum nominant. 3) Tertia via est sumpta ex possibili et necessario. Invenimus enim in rebus quædam, quæ sunt possibilia esse et non esse. Fra disse blot mulige Existenser sluttes til den nødvendige Existens. Necesse est ponere aliquid, quod sit per se necessarium, non habens causam necessitatis aliunde, sed quod est causa necessitatis aliis, quod omnes dicunt Deum. 4) Slutning fra det Relative til det Fuldkomne. Invenitur enim in rebus aliquid magis et minus bonum et verum et nobile et sic de aliis hujusmodi. Est igitur aliquid, quod est verissimum et optimum et nobilissimum et per consequens maxime ens. Et hoc dicimus Deum. 5) Teleologisk Bevis, hvorom nedenfor.

---

[1]) Summa theol. P I. Qu. II. Art. 3.

Allerede Diodor af Tarsus har pegt paa det Væsentlige i dette platonisk-aristoteliske Bevis, nemlig Umuligheden af en regressus in infinitum af endelige Aarsager og Nødvendigheden af at standse ved en absolut Aarsag. Leibnitz og Wolff have sluttet sig til denne Tanke. Alle de Ting, vi iagttage, siger Leibnitz, ere begrændsede og endelige; som endelige ere de tilfældige, have ikke i sig nogen Aarsag, som kunde gjøre deres Tilværelse nødvendig. Den ene Ting har sin Aarsag i en anden . . . saa at man aldrig kommer til en Aarsag, der ikke igjen trænger til selv at causeres. Heraf indlyser, at Aarsagen til den Samling af endelige Ting, vi kalde Verden, er at søge udenfor Verden i et Væsen, som har sin Tilværelses Aarsag i sig selv. Væsentlig paa samme Maade den lutherske Scholastik.

Kritiken indvender mod denne Anvendelse af Causalitetsloven væsentlig Følgende: Hume negter overhoved Causalitetsloven som noget objectiv Tilforladeligt. Vi observere aldrig selve den causale nexus, men omsætte altid kun Phænomenernes post i et nødvendigt propter. Og selv om Paalideligheden af en Slutning fra Virkning til Aarsag indrømmes indenfor Endelighedens homogene Phænomener, saa have vi ingen Adgang til at slutte os til en heterogen, absolut, overkosmisk Causalitet. Ligesaa Kant: Causalitetsgrundsætningen kan i hvert Fald kun have sin Gyldighed indenfor Sanseverdenen, men kan ikke benyttes til en Slutning ud over denne.

Anderledes Strauss, der finder det søgte Absolute som et Immanent i selve den phænomenale Tilværelse.

„Over Rækken af de endelige Causaliteter er det kun da muligt at komme ud, naar man gaar ud over Causalitets-forholdet selv som en Endelighedes-Kategori. Idet de endelige Ting i den uendelige Afvexling af Opstaaen og Forgaaen ophæve sig selv som endelige, synke de sammen i en Almindelighed, der ikke mere forholder sig som deres Aarsag, men som deres Substans. Det kosmologiske Argument beviser et nødvendigt Væsen, men ikke noget extramundant, men et evigt Verdens Grundvæsen.“ [1]) Altsaa: Ere vi nu engang nødte til at antage et Absolut, hvilket vi ganske vist ere, hvorfor da ikke lige saa godt betegne Verden selv som det Absolute? Den bliver da selvexisterende, er selv i Besiddelse af Aseitet.

Herbert Spencer har prøvet denne Tanke. „Om Universets Oprindelse lade sig tre efter sin Ordlyd forstaaelige Formodninger opstille. Man kan paastaa, at den er selv-existerende, eller at den er selv-skabt, eller at den er skabt ved et ydre Agens.“ „Selvexistens betyder nødvendig en Existens uden Begyndelse, og at danne sig en Forestilling om Selvexistens vil sige at danne sig en Forestilling om en Existens, der ingen Begyndelse har. Men dette kunne vi ikke udføre ved nogen aandig Anstrengelse.“ „Dertil kommer, at om ogsaa Selvexistensen lod sig forestille, saa vilde dermed i hvert Fald ikke være vunden en Forklaring af Universet. Ingen vil paastaa, at et Objects Existens i dette Øjeblik forstaaes lettere ved den Opdagelse, at det allerede har existeret en Time eller

[1]) Strauss, Glaubenslehre I. § 27.

en Dag eller et Aar . . . Saa vil heller ikke nogen Summering af saadanne endelige Tidsrum, selv om vi kunde udstrække den til let uendeligt Tidsrum, gjøre den (Verden) begribeligere. Derfor er den atheistiske Lære ikke alene ganske utænkelig, men om den og var tænkelig, vilde den ingen Løsning give." „Lige saa lidt formaa vi i Tankerne at gjøre os en rigtig Forestilling om Selvskabelsens Hypothese, der practisk gaar ud paa det samme som Pantheismen." „Virkelig at begribe Selvskabelse vil sige at begribe, hvorledes potentiel Existens ved en eller anden indre Nødvendighed gaar over til actuel Existens. Men det kunne vi ikke. Vi kunne ikke danne os nogen Ide om en Universets potentiel Existens, der skulde være forskjellig fra dets actuelle Existens. Skal der overhoved være Tale om en Forestilling, da maa potentiel Existens forestilles som en Ting d: som actuel Existens." „Forholdt det sig endog saa, at potentiel Existens lod sig forestille som forskjellig fra actuel Existens . . . saa kom vi derved dog ikke videre. Problemet var kun skudt en Station tilbage. Thi hvorfra kommer hin potentielle Existens?" Altsaa: Den pantheistiske Hypothese om Universets Selvskabelse lader sig lige saa lidt forestille som den atheistiske om dets Selvexistens. „Der staar endnu kun tilbage at prøve den almindeligt antagne theistiske Hypothese: Skabelse ved et ydre Agens." Forfatteren mener, at det Højeste, hvortil vi kunde hæve vor Tanke, vilde være Forestillingen om Universets Vorden ved en stor Mesters Haand ud af et tilværende Stof. Men hvorfra dette? „Naturens Skabelse af intet er den virkelige Hemmelighed,

som hverken denne eller hin anden Hypothese formaar at gjøre os forstaaelig." „Og selv om vi antage, at Universets Tilblivelse kan tænkes som Resultatet af et ydre Agens, saa bliver Mysteriet lige stort. Thi da opstaar det Spørgsmaal: Hvorfra kom dette ydre Agens?" — Ingen af Hypotheserne lader sig altlaa efter sit Indhold tænke eller forestille. Men Spørgsmaalet er *ikke*, hvorvidt det omspurgte Forhold lader sig forestille, men kun om, *hvad vi ere nødte til at antage* med eller uden Forestilling om Realiteten. Det positive Resultat er dette: „Saa langt som den atheistiske, den pantheistiske og den theistiske Hypothese synes at gaa ud fra hverandre, indeholde de dog det samme fundamentale Element: Det lader sig aldeles ikke undgaa paa et eller andet Punkt at antage noget Selvexisterende." Men om dette Selvexisterende er intramundant, et immanent Absolut, som Strauss vil, eller om det er extramundant, dette lader sig ifølge Spencer ikke sige. Vi henvises følgelig til at *tro* noget existerende Absolut uden nærmere at kunne bestemme dets Væsen. Ingen *Tanke*, ingen Erkjendelse fører fra det Værende gjennem Slutninger til Begribelse af dets Ophav eller Vorden.[1])

Naar Strauss forlanger, at vi skulle overføre Begrebet om det Absolute paa Verden selv, og naar det ser ud til, at Spencer i alle Fald finder dette muligt — han forlanger ikke, at vi skulle gjøre det — da ville vi bemerke, at disse fremragende Repræsentanter for den nyere

[1]) Herbert Spencer, First Principles § 11.

Tids Kritik paa dette Punkt herved synes at forlange Troen paa Muligheder, der for vor Bevidsthed er det Umulige. At fatte Verden som det Absolute, det kunne vi ikke. Endeligheden hører for vor Bevidsthed Verdensbegrebet saaledes til, at naar Verden tænkes som det Absolute, da tænke vi ikke længer Verden. Her kunde indvendes: Men, kunne vi da tænke os Verden endelig? Kunne vi begribe Rummet som begrændset? Formaar den videst rækkende Tanke at forestille sig et Rum, bagenfor hvilket der intet Rum er? Vi svare: Nej. Bagenfor den fjerneste Grændse vil vor Tanke altid forestille sig nye Rum. Den er ikke istand til at ophøre hermed. I det Højeste kunne vi opstille et Postulat om Verdens Begrændsning af Gud som det Urumlige. Men da vi ingen Forestilling kunne danne os om det Urumlige, saa havne vi ogsaa her i en Antagelse, hvis Indhold er utilgjængeligt for vor Begribelse. Men vi sige med Herbert Spencer: Her er ikke Tale om, hvad vi kunne begribe, men hvad vi ere nødte til at antage. Naar han, og det med Rette, erklærer det for en Nødvendighed at antage et Absolut, da finde vi Correlatet til denne positive Sats i denne negative: Vi nødes til at antage, at Verden ikke er dette Absolute, idet vi mene i den ene som i den anden Sats kun at constatere et psychologisk Factum.

Betydningsfuld er Hegels Reconstruction af det kosmologiske Argument. Hvad Hegel her lægger Vegt paa er ikke den Betragtning, at fordi Verden er, maa vi nødvendigen ogsaa fatte Gud som værende, men meget mere den Betragtning, at fordi Verden ikke er det sande

Værende, kan vor Aand ikke blive staaende ved den, men maa hæve sig til en overkosmisk Væren som den sande, til Gud.[1] Grundtanken heri er visselig den Sandhed, at vor Aand, som er anlagt for det Absolute, aldrig kan finde, hvad den søger, i Verden som det Relative, Endelige. Den finder først Hvile i Gud. Det Endelige viser bort fra sig selv og hen til ham. Men naar denne Aandens Bevægelse fra det Endelige til Gud stundom fremstilles som en Operation, der kan ske i den almindelige logiske Syllogismes Former, da mene vi, at den senere Philosophi med Rette har pegt paa Umuligheden heraf. Var det muligt at naa det Absolute eller Gud ad den Vej, da var det Religiøse ikke væsentligen en Troessag, hvilket det dog er ifølge alt, hvad vi hidtil have havt Anledning til at overbevise os om.

---

[1]) „Tingene (i Verden) bestemme sig for os paa mange Maader, nærmest som begrændset Væren, som Endelighed, Tilfældighed o. s. v. Fra dette Udgangspunkt hæver Aanden sig til Gud. Den begrændsede, endelige, tilfældige Væren dømmer den som usand Væren, over hvilken den sande er. Den flygter ind i en anden Region af Væren, den ubegrændsede Væren, som er Væsenet, i Modsætning til hin uvæsentlige udvortes Væren. Endelighedens, Tidens, Foranderlighedens, Forgjængelighedens Verden er ikke det Sande, men det Uendelige, Evige, Uforanderlige. Om ogsaa det, vi have nævnt, den ubegrændsede Væren, det Uendelige, Evige, Uforanderlige, ikke strækker til for at udtrykke den hele Fylde af det, vi kalde Gud, saa er dog Gud ubegrændset af Væren, uendelig, evig, uforanderlig. Opløftelsen sker altsaa i det Mindste til disse guddommelige Prædicater eller til disse om end abstracte, dog almindelige Grundlag for hans Natur, eller i det Mindste til den almindelige Grund, ind i den rene Æther, hvori Gud bor." Hegel, Philos. d. Relig. II. Berlin 1840 p. 427 f.

At den her nævnte Tankegang dog ikke kan optræde som en Indvending mod det Religiøse eller mod Spekulationen overhovedet indrømmes indenfor den moderne Videnskab: „Da Tiden ikke kan være Gjenstand i Bevidsthedens Rige og der for Tanken altid maa erkjende den Mulighed at tænke paa det Gode, der ligger forbi Tiden, saa kan der heller ikke nogensinde mangle Plads for det Religiøse.“ Saaledes **Herbert Spencer**.[1])

Det hidtil betragtede kosmologiske Argument trænger til at suppleres ved et andet som ogsaa er af kosmologisk Art, det teleologiske. Det ufuldendte Begreb om Gud som den Virkende faar her sin Fylde. Vi saae ovenfor nemlig hvorledes betragtet de Slutninger, som gaaes fra Verdens blotte Væren til Guds Væren. Teleologisk slutter man fra Verden i dens concrete Beskaffenhed til Guds Visdom.

Verden viser sig for os som en stor Organisme, over alt synes anlagt efter en bestemt Plan og med et vist Formaal. Alt er hensigtsmæssigt. Dette kan ikke tænkes uden personlig Hensigt. Alt peger tilbage til en personlig Visdom, som har Kraft med Godhed og Magt. Vi vare ellers nødsagede til at forklare os Verdens herskende Ordning fra Tilfældet. Men dette synes umuligt, lige saa umuligt som at antage at en tilfældig Sammenkastning af Stene former sig til et prægtigt Bygværk, eller at en tilfældig Sammenstilling af Bogstaver former sig til det skjønneste Værk, der dog helt igjennem synes sat af tænkende eller reflekterende Aand.

---

[1]) First Principles S. 4.

Allerede i Visdommens Bog finde vi Grundtræk af dette Argument: „Daarer af Naturen ere alle de Mennesker, som have været uden Guds Kundskab og ikke have formaaet af de gode Ting, som ere synlige, at erkjende ham, som er, og ikke, ved at give Agt paa Gjerningerne, have erkjendt Mesteren, men have holdt enten Ilden eller Vinden eller den hurtige Luft eller Stjernernes Kreds eller det voldsomme Vand eller Himlens Lys for Guder, som styre Verden. Var det, fordi de forlystedes ved deres Skjønhed, at de antoge dem for Guder, saa burde de have erkjendt, hvormeget herligere disse Tings Herre er. Thi Skjønhedens Ophav har skabt dem. Men var det af Forbauselse over deres Magt og Virksomhed, saa burde de have skjønnet, hvor langt mægtigere han er, som har beredt dem. Thi af Skabningernes Storhed og Skjønhed skues sammenligneliesvis deres Ophavsmand." Visd. 13, 1—5. Ligesaa det Nye Testament. Cfr. Act. 14, 17 f; 17, 27; Ro. 1, 19 f. — Udenfor Aabenbaringen finde vi det teleologiske Argument anvendt af Anaxagoras i hans Lære om νοῦς som verdensdannende Forstand, ligesaa af Platon, som navnlig fra det menneskelige Legemes kunstfulde og hensigtsmæssige Organisation slutter til et intelligent Ophav, der har ordnet alt med Plan og Visdom. Philo har stærkt betonet og udviklet dette Argument. Han mener, at intet Værk, saa kunstig dannet som Verden, det mest beundringsværdige Kunstværk, kan være blevet til af sig selv, men vidner om en god og fuldkommen Mester. Ligesaa Kirkefædrene, den ældre og nyere Scholastik, den nyere naturvidenskabelige Apologetik.

Kritiken over det teleologiske Argument har først og fremst gjort gjældende, at det i hvert Fald ikke fører til Begrebet om en Skaber, men i det Højeste kun til Begrebet om en fuldkommen Bygmester, en Demiurg. Mod denne Indvending paaberaaber man sig det kosmologiske Argument, som det teleologiske kun vil supplere. Men Kritiken vil i Virkeligheden ikke heller lade Mesterens Fuldkommenhed gjælde. Thi, heder det, Verket er ikke fuldkomment. Det viser os kun et relativt Maal af Teleologi. Derfor kan det i hvert Fald kun lede Tanken hen paa en Mester med et relativt Maal af Dygtighed, en meget dygtig Mester, men intet absolut Ophav. Vi finde i Verden ikke blot det Hensigtsmæssige, men ogsaa det Ubensigtsmæssige, ikke blot det Gode, men ogsaa det Onde. Naturen sætter Blomster og Knopper Frugten er Hensigten. Men Frost og Insecter fra den samme Natur ødelægge den vordende Frugt. Og saaledes videre: Virkeligheden giver os en Mængde Beviser mod Verdens Oprindelse fra en absolut Intelligens. Saaledes Hume, Kant.[1] — Fremdeles: Dersom de Øjemed med Naturens Indretning, der tillægges Skaberen, virkelig vare hans Øjemed, da er hertil at bemerke, at de ofte kunde være opnaaede ved langt simplere Midler. Var det, som Platon antager, virkelig Guds Hensigt med at skabe Øjenbryn og Øjenhaar at beskytte Øjet mod Sved og Støv[2], saa vide vi, at dette er et meget utilstrækkeligt Middel. Og var Planteverdenen indrettet i den Hensigt

[1] Kritik der Urtheilskraft § 85.
[2] Timæos, 33.

at være til Føde for de plantedædende Dyr, være disse bestemte til Føde for de Kjødædende, og var alt dette til for Menneskets Fornødenhed, da bliver man staaende over for det ubesvarede Spørgsmaal, hvorfor den almægtige Skaber ikke har hævet os over Trangen til vegetabilsk og animalsk Føde? Saaledes Strauss: „Tænkningen kan ikke komme til Ro i disse Forskininger for den aldeles forlader det Standpunkt, hvor disse udenfor Naturen udkastede og den indplantede Hensigter høre hjemme, og begriber Livets Ide som det Øjemed, der indenfra virkende skaber sig sine Midler og virkeliggjør sig selv." „Naturen er slet ikke noget Værk. Den er et umaadeligt, med alt muligt Materiel forsynet Værksted, der selv forfærdiger de Midler og det Værktøj, som den benytter sig af ved sine Arbejder." „Lige saa lidt maa man lade sig besnære ved den Fordom, at den blindtvirkende Natur ikke skulde kunne frembringe noget hensigtsmæssigt Værk. Det er ikke sandt, at Naturen er en blindt virkende Aarsag. Den handler ikke paa Maa og Faa."[1]

Ogsaa Hegel erklærer, at det teleologiske Argument formelt betragtet kun fører til Begrebet om en Verdenssjel — et intramundant Begreb —, men ikke til Begrebet om en extramundan, personlig Gud.[2]

Paa Forestillingen om en intramundan Teleologi har den nyeste Philosophi og Naturforskning bygget videre. v. Hartmann forklarer sig Naturens Hensigtsmæssighed ved Hjælp af sin Hypothese om det almene „Ubevidste",

[1] Strauss, l. c. § 27.
[2] Hegel V. l. c. p. 531

som dog virker til visse Formaal gjennem en instinctiv Clairvoyance. Og Darwin forklarer Hensigtsmæssigheden i den levende Tilværelse ved Theorien om „Qvalitetsvalget," der medfører, at i „Kampen for Tilværelsen" seire altid de sterkeste Former, som overføre sine Fuldkommenheder paa sit Afkom, der atter udvikler fuldkomnere Varieteter og bringer dem videre. Som det sees, er det kun en Del af den endelige Tilværelse, Darwinismen beskjæftiger sig med: den organiske Skabning under Livets fremadstridende Arbejde fra lavere til altid højere Former. Dernæst: Den hele Forklaring er kun en videnskabelig Hypothese, som hverken har Midler til at paavise de første Former, der skulde danne Rækkens Udgangspunkt, eller de fornødne Mellemled, der skulde holde den sammen.

I det Hele kan der siges om den moderne, ikkekristelige Forskning, at den giver os Valget mellem at negte det Absolute i Tilværelsen eller at lægge det ind i det Kosmiske selv. De formentlige Ufuldkommenheder i den iagttagelige Tilværelses Teleologi skulde da lede til det forstnævnte Valg, medens de, der ikke kunne lukke sine Øjne for de Træk af storartet Teleologi, Tilværelsen viser os, tilskynde os til det andet.

Vi mene, at Troen paa det Absolute er en Fornodenhed for vor Aand, idet vi henvise til vore tidligere Undersøgelser af det Religiøses Stilling i den almene menneskelige Bevidsthed. Ingen formentlig Ufuldkommenhed i Tilværelsen kan rokke den Tro. Man har negtet Ufuldkommenheden og sagt, at der meget vel kan existere en fuldkommen Teleologi, om vi end ikke i det Enkelte altid

kunne eftervise den, „højere Hensigter", som vi fra vort indskrænkede Synspunkt ikke faa Øje paa, men som ere den sande Aarsag til det, der forekommer os som Ufuldkommenheder i Verdensøkonomiens Enkeltheder. Vi skulle dog ikke ty til denne Udvej. Der er en Mulighed for en anden Forklaring, som vi her endnu ikke skulle beskjæftige os nærmere med, men som giver os Adgang til at indrømme Ufuldkommenheden uden at negte det Absolute. Vi mene Corruptionen. Men selv om det var muligt ganske at negte Corruptionen og at se bort fra de omhandlede Ufuldkommenheder i Enkeltphænomenerne under Henvisning til en højere Teleologi, der er skjult for os, vilde allerede den kosmiske Tilværelses Endelighed, dens Relativitet for os være afgjørende til Hinder for at lægge Begrebet om det Absolute ind i den kosmiske Tilværelse selv. At dette er en Umulighed have vi ovenfor omhandlet under det første kosmologiske Argument. — Stillingen bliver da denne: Den kosmiske Tilværelse viser os Træk af en storartet Verdensteleologi, som ere tilstrækkelige til at lede vor Tanke hen paa et absolut Ophav, der er udrustet med Almagt og Visdom. Kant har derfor sagt om det teleologiske Argument: „Det fortjener altid at blive omtalt med Agtelse. Det er det ældste, klareste og det med den almene Menneskefornuft mest stemmende" Men dels ere disse Træk ikke tydelige nok — ofte helt ukjendelige ved mangehaande Forstyrrelse — til at vi derpaa kunne grunde en logisk tvingende Slutning til et absolut Ophav; dels kunne vi overhoved ikke naa det Absolute ad den logiske Operations Vej.

2

Psychologisk Bevis. De hidtil betragtede Argumenter vare hentede fra Aandens Reflexion over Verden. Vi komme nu til de Argumenter, der hentes fra Aandens Reflexion over sig selv. De have forskjellige Former.

Vi begynde med det af disse, som er nærmest beslægtet med det sidst betragtede, det saakaldte historico-theologiske Argument. Ogsaa dette nemlig er af teleologisk Art. Det er historisk teleologisk, medens det forrige var physisk teleologisk. Her sees Teleologien i Aandens Verden, medens vi for betragtede den i Naturens Verden. Udgangspunktet er den Overbevisning, at Historien saa vel som Naturen maa sees teleologisk, naar den overhoved skal forstaaes. Der gives i Tilværelsen en Fornuft, uden hvilken ingen Fornuft vilde fatte den, og det er Fornuftens Sag at virke for Formaal. At nu Virkeliggjorelsen af disse Formaal skriver sig fra et overmægtigt, et overtosmisk Princip, dette viser sig i Historiens, som er Aandens, Verden end tydeligere end i Naturens. Thi medens Naturen kun er det passive Object for Verdensteleologien, saa viser det sig i Aandens Verden, at den Fornuft, som behersker Tilværelsen, gjennemforer visse Formaal ikke alene ved Hjælp af Redskaber, hvis personlige Vilje og Viden har Evne til at modvirke hine Formaal, men ogsaa ved Redskaber, som actuelt optræde i Strid mod hin Vilje. Den opnaar sin Hensigt ved Mennesker, som enten ikke vide, at de ere Redskaber for en højere Tanke, eller som synes drevne af personlige Motiver, der

i høj Grad synes stridende mod hine Formaal. Der gives Resultater, som gribe saaledes bestemmende ind paa alle Punkter i Slægtens Levnetsløb, og hvortil saa mangfoldige og forskjellige Factorer samstemmigt have maattet virke, at de umulig kunne tænkes som Tilfældets Verk, men pege tilbage til en Bevidsthed, der har sine Øjemed, og en Vilje, der gjennemfører dem i Historien, en Vilje, for hvilken alt baade i Aandens og i Naturens Verden villigt eller uvilligt staar til Raadighed som Midler. Alexanders Motiv til at erobre Østen var ærgjerrig Erobrelyst. Han banede Veje for sine Hære, der skulde forherlige hans Navn, udvide og befæste hans Rige. Hans Verk blev Udgangspunktet for en ny Cultur, og mindst vidste Krigeren, at han banede Vej for deres Fødder, der skulde forkynde Fred og grunde et Rige paa Jorden, som ikke er af denne Verden, Guds Rige. Og det bibelske Begreb „Tidens Fylde" peger tilbage til hele den gamle Verdens Historie som en Beredelse for dette Punkt af Tid, da alle fornødne Betingelser for Christendommens Indtrædelse i Verden vare satte. Al Fortid peger fremad mod dette Punkt, hvad selv de have maattet indromme, der i Christendommen kun se en ny, stor Culturmagt.

Det første psychologiske Argument grunder sig paa den Jagttagelse, at Menneskeaanden med dens Bevidsthed og dens Vilje viser sig beherskt af en Magt udenfor den selv, som tager alt i sin Tjeneste for sine Formaal. Det næste psychologiske Argument drager sin Slutning fra den Omstændighed, at Gudsideen hører den almene

Menneskeaand til. Alle Folk tro paa noget Guddommeligt. Altsaa maa Gud være til. Thi: »Omni in re consensio omnium gentium lex naturæ putanda est.« Dette er altsaa et argumentum e consensu gentium. Cicero skriver herom: »Quod enim non instituto aliquo aut more aut lege sit opinio constituta maneatque ad unum omnium firma consensio, intelligi necesse est esse deos, quoniam insitas eorum vel potius innatas cognitiones habemus. De quo autem omnium natura consentit, id verum esse necesse est. Esse igitur deos confitendum est.« De natura Deorum Lib. I Cap. XVII. Gud er den almene Menneskeaands umiddelbare Postulat, og vi kunne ikke tro, at dette almene Factum beror paa en Illusion. — Undersøge vi nærmere Indholdet af dette Postulat, da finde vi, at Menneskeaanden begjærer Gud som sit Maal. Den tilfredsstilles ikke ved Endelighedens Maal. Den maa hvile i det Uendelige, i Gud. Pascal talt: Vi finde ikke Sandhed uden i Gud. Augustin: „Vort Hjerte er uroligt, indtil det hviler i dig." Det bekræftes ved det gamle Bibelord: „For den Ugudelige er der ingen Fred". Uden Gud ingen Lykke.

Men den Lykke, Mennesket med Nødvendighed søger, staar ikke altid i det rette Forhold til Individets moralske Værd. Af dette Forhold har man dannet en Form af det moralske Bevis. Det moralsk gode Menneske nyder ofte liden timelig Lykke. Denne viser sig betinget, ikke blot af vore moralske Præstationer, men ogsaa af Forhold, der ikke staa i vor Magt. Da det ikke kan tænkes, at denne Disharmoni mellem Moralitet og Lykke er det normale og

blivende Forhold, saa sluttes, at der maa være en overkosmisk Magt, som kan og vil udjevne Disharmonien og gjøre den Gode fuldt lykkelig. Overhoved er den Tro paa det Godes endelige Sejer, som er Menneskeaanden immanent, nødvendig betinget af Troen paa Gud. Der maa et almægtigt Væsen, fuldt af Visdom og Godhed til for at føre det Gode til Sejer i Tilværelsen. Vi kalde dette Væsen Gud. Dette er vor sedelige Bevidstheds practiske Postulat. Saaledes navnlig Kant.[1])

Den anden og ofteſt paaberaabte Form af det moralske Bevis beror paa den umiddelbare Morallovs ubetingede Magt over vor Bevidsthed. I sin Samvittighed fornemmer Mennesket umiddelbart og uvilkaarligt en lovgivende og dømmende Magt, som nødvendigen maa være til. Den kundgjør umiddelbart sin Tilværelse, som en Magt over os. Thi den virker uafhængigt af vor Vilje. Vi kunne ikke unddrage os den Bevidsthed om moralsk Lov og Dom, vi umiddelbart eje i Samvittigheden. Vi vilde gjerne unddrage os Loven, naar vor Hu staar til det Onde. I Samvittigheden fornemme vi lige fuldt Forbudet: „Du skal ikke.“ Vi vilde gjerne unddrage os Dommen, naar det Onde er gjort. Vi dømmes dog. Var Loven og Dommen af os selv, vilde dette ikke være saa. Altsaa er Loven og Dommen ikke af os selv, men maa skrive sig fra en Lovgiver og Dommer, der er absolut ophøjet over os og uafhængig af os. Vi sige: Den kommer fra Gud.

---

[1]) Relig. innerh. d. Grenzen der bloszen Vernunft.

Fælles for begge Former af det moralske Argument er Bestræbelsen for at finde et absolut Udgangspunkt for det Gode — det Gode som Lykke, som Lov og som Dom. Det viser sig her, at ligesom det historico-theologiske Argument er en Anvendelse paa Aandslivets Omraad af det teleologiske, saa er det moralske Argument en Anvendelse paa Aandslivets Omraad af det kosmologiske. Kosmologisk søge vi Finalophavet til det Physiske i Gud. Moralsk søge vi Finalophavet til det Ethiske i ham.

Kritiken over det historico-theologiske Argument falder væsentlig sammen med Kritiken over det teleologiske. Vi kunne for saa vidt henvise til, hvad ovenfor er udviklet. Strauss mener, at ligesom det teleologiske Argument kun beviser, at Livets Ide virkeliggjør sig i Verden, saa beviser dette kun, at det Godes Ide virkeliggjør sig i Verden. Og selvfølgelig maa dette ske gjennem Personligheder. Men ligesom Livet tænkes at virkeliggjøre sin Ide som intramundan Magt, saa kan ogsaa det Gode tænkes som rent intramundan Magt, der gjennem endelige Personligheder virkeliggjør sin Ide. Dertil behøves, mener Strauss, ingen absolut, extramundan eller transcendent Personlighed. Hvad der behøves er kun en immanent moralsk Verdensorden[1]), en Tanke, som fra pantheistisk Standpunkt fornemmelig er bleven gjennemført af Fichte. Vi bemerke hertil som før, at hele vor Bevidsthed vægrer sig ved at tænke det Absolute identisk med det Kosmiske. Vi kunne ikke undvære det Absolutes Begreb.

[1]) Strauss, l. c

Men at tænke det identisk med det Kosmiske er at tænke det identisk med Endeligheden, hvilket er en Selvmodsigelse, og denne Selvmodsigelse bliver den samme, hvad enten vi som før tale om den physiske Endelighed, eller vi som her tale om den endelige Personlighed. Verdenshistoriens Teleologi er stor og øjensynlig nok til at føre vor Tanke i Retning af et transcendent, absolut, personligt Princip, som derigjennem aabenbarer sin Tanke, Magt og Villie. Men visselig er det atter den religiøse Troes og ikke den logiske Operations Sag at gribe og fastholde denne Idé, som derved dog ingenlunde taber sin Vished for vor Bevidsthed. Vi have lært Troen at kjende som Vished lige saa vel som Viden, umiddelbar Vished. Mod Argumentet e consensu gentium anfører *Strauss* først og fremst, at der er „Strid om det Factiske," nemlig „at der findes Religion hos alle Folkeslag." At dette neppe kan siges paa Religionsvidenskabens nuværende Standpunkt, have vi før omtalt.[1]) Derimod kunde det siges, at dette Inductionsbevis ikke lader sig fuldt gjennemføre for al Tid. Om der *har* været Stammer eller Folk uden Religion, eller om *Fremtiden* vil opvise saadanne, dette kan selvfølgelig ikke afgjøres ad Inductionens Vej. Det stemmer ogsaa ikke med den strengt inductive Videnskabs Væsen at benytte sig af denne Anvendelse. Men selv om den benytter den, vil den, sine egne Principer tro, ikke kunne frakjende det inductive Argument, der foreligger for den empiriske Forskning, en meget stor Betydning.

---

[1]) Se 1ste Bind p. 17 f.

Vistnok mener Strauss, at naar det paastaaes om en almindelig udbredt Forestilling, at den sikkerligen indeholder en Kjerne af Sandhed, da kan man være lige saa sikker paa „at finde en af Uvidenhed og Indbildning vævet usand Skal", og at vort inductive Argument „lader det aldeles uafgjort, hvor meget af det, som det paaviser som den almindelige Tro, der hører til Kjernen, og hvor meget til Skallen"[1]. At denne nærliggende Indvending peger paa en virkelig Vanskelighed skal ikke negtes. Men at denne Vanskelighed ophæver vort Arguments hele Betydning maa negtes. Allerede den moderne positive Philosophi tænker anderledes herom end Strauss. Saaledes Herbert Spencer: „Hvor uholdbar end mange eller alle existerende religiøse Forestillinger maatte være, hvor plumpe de Smagløsheder, der forbinde sig med dem, hvor ufornuftige de Argumenter, der anføres til deres Forsvar, saa tør vi dog ikke lade den Sandhed upaaagtet, som efter al Sandsynlighed ligger skjult i dem. Den almindelige Sandsynlighed, at en vidt udbredt Tro ikke er fuldkommen grundløs, bliver i dette Tilfælde forsterket ved den næste Sandsynlighed, som fremgaar af denne Troes almindelige Tilstedeværelse. I en religiøs Følelses Existens have vi — hvori dens Oprindelse end maatte bestaa — et andet Vidnesbyrd af stor Vegt. Derfor kunne vi være sikre paa, at Religionerne, selv om ikke en eneste af dem virkelig var sand, dog allesammen i det Mindste ere Skyggebilleder af en Sandhed"[2]. Kjernen, som efter Spencer lader sig finde i alle Religioner,

[1]) Strauss, l. c.
[2]) Spencer, First Principles § 4.

er, som vi for have seet[1]). Troen paa den i Universet virkende „uerkjendelige Kraft", et Absolut, hvis Transcendens Spencer lige saa lidt vover at negte som John Stuart Mill. — Vi blive staaende ved, at saa langt som vor Forskning rækker, beherskes Menneskeaanden af Forestillingen om et absolut, transcendent Princip, og at denne Forestillings almindelige Udbredelse i det Mindste er et stærkt Vidnesbyrd for, at den hører Menneskeaanden som saadan til. Hvad den Mulighed angaar, at der kunde vise sig Fremtidsslægter uden en saadan Forestilling, da skulle vi her indskrænke os til den Bemerkning, at der i alle Fald ikke, med den Erfaring for Øje, hvortil Nutidsvidenskaben helst støtter sig, er Rimelighed for, at en saadan Tilstand i Aandens Verden vil fixere sig og blive andet end forbigaaende, mer eller mindre heldige Forsøg paa at trænge tilbage Forestillinger, som af sig selv paatrænge sig Slægtens Bevidsthed. Thi saa har det gaaet med al Atheismus indtil denne Dag. Den fremkalder snart Reaction.

Hvad Kritiken har at indvende mod det moralske Argument i begge dets Former er i det Hele meget svage Grunde. Mod Argumentet i dets kantiske Form — vor practiske Fornuft postulerer Gud som Garant for det Godes Sejer i Verden og særlig for Ophævelsen af Uoverensstemmelsen mellem Lykke og Moralitet — indvender Strauss, at det beror paa en Forudsætning, som ikke existerer. Det Gode, mener han, realiserer sig umid-

[1]) 1ste Bind p. 44 f.

delbart uden nogen Collision. Den gode Handling har altid sin Lykke, sin Løn umiddelbart i sig selv, i den Glæde og Tilfredshed, den medfører. Mange vise Mænd i Verden have søgt at gjennemføre denne spiritualistiske Moralitet, der ofte prises som Udtryk for ren, uegennyttig Sjelsadel. Men vi ere nu engang mere end Aand. Vi ere Aand og Natur. Og vi kunne aldrig ophøre at vaande os under legemlig Nød, at grue for legemlig Død og at længes efter fuld Lykke baade for Aand og Natur. Dette er et. Det andet er dette, at ogsaa den aandelige Lykke herneden for den Gode tidt er tarvelig nok. Alt dette lader sig ikke negte. Vi ere inde paa et Felt af Erfaringer, om hvilke det gjælder: non loquuntur, sed clamant. Det omhandlede Postulat lader sig ikke trænge tilbage. Om end al Verdens stoiske Moralister vilde trøste os over Tidens Trængsel og Endelighedens ufuldkomne Lykke, vilde vort Hjerte ikke ophøre at raabe efter en Lykke, som vi ikke kunne give os selv og Verden lige saa lidt.

Mod det moralske Argument, der hentes fra Samvittigheden, stilles gjerne den Paastand, at „Forestillingen om en personlig Haandhæver af den moralske Verdensorden viser sig som en Personification af Moralloven i os, som Overførelsen af et Subjectivt i os paa et Væsen udenfor os“ [1]). Lader dette Synspunkt sig gjennemføre? Forklarer denne Theori Samvittighedslivets Phænommer? Vi svare: Nej! Var den Lov og den Dom, vi blive os bevidste gjennem Samvittigheden, kun noget Subjectivt, var

[1]) Strauss, l. c.

den altsaa kun af os, men ikke over os, da lod dens souveraine Magt sig ikke forklare. Vistnok: Vor Bevidsthed om Loven og Dommen er ikke saaledes uafhængig af os, at vi ikke kunne tilsløre den, sløve den, besmitte den. Samvittigheden selv er noget Subjectivt. Men ikke saa med dens ethisk-religiøse Gjenstand. Den Omstændighed, at vor Forestilling om en Gjenstand kan trænges tilbage ved Magt eller Sløvhed, er intet Bevis mod Gjenstandens egen objective Realitet. Den ophører ikke at være, fordi den ophører at være for os. Og vi have allerede paapegt, at selv vor Magt over den ethisk-religiøse Forestilling er meget betinget. Den paanoder sig stundom, naar den kommer mindst belejligt for det syndige Menneske.

3.

Ontologisk Bevis. I de Beviser, vi hidtil have behandlet, fremkommer Gudsideen som en Slutning fra den objective eller subjective Tilværelse. Det ontologiske Argument, vi endnu have tilbage, holder sig til Gudsideen selv, saadan som den umiddelbart existerer i vor Aand. Dens Indhold er det Uendelige, det Absolute. Denne Ide maa hidrøre fra det Absolute selv, fra Gud, som altsaa maa existere. Thi den skabte Personlighed kan i sin Endelighed aldrig producere Ideen om et Absolut.

Det er Anselmus af Canterbury[1]), fra hvem vi have dette Argument, som hos ham har følgende Form: Ved Gud forstaa vi det Største, som kan tænkes. Dette Begreb er i vor Intellectus. Men det Største kan ikke

[1]) Ueberweg, Gesch. d. Philos. II. p. 147 f.

existere i vor Intellectus alene; thi da lod der sig tænke noget andet Større, som existerer ikke blot i vor Intellectus, men ogsaa i den ydre Virkelighed. Altsaa maa Gud existere baade i vor Intellectus og i den ydre Virkelighed[1]). Som det sees, forudsættes Existensen at være en Fuldkommenhed, som det absolut fuldkomne Væsen ikke kan undvære, naar Begrebet skal svare til sit Indhold. Cartesius gav dette Argument følgende Form: Gud kan ikke tænkes anderledes end som værende. At tænke Gud uden at tænke ham som værende, er lige saa umuligt som at tænke sig en Triangel, hvis Vinklers Sum ikke er lig to Rette. Til Ideen om det absolutte Væsen nemlig maa der svare en absolut Realitet, et existerende Absolut. Kun det Absolute eller Gud kan tænkes som Ophav til Gudsideen. Mennesket finder i sig Ideen om sig selv, om andre Mennesker og Ting, Ideer, som have just det Maal af Realitet der er betegnet ved deres Indhold. Men vi finde ogsaa i os Ideen om Gud som en uendelig Intelligens og Magt, hvoraf vi vide os selv og alt andet i Afhængighed. En saadan Ide, der indeholder et uendeligt Quantum Realitet, kan ikke have sit Ophav i os selv eller overhovedet i nogen endelig Realitet, men alene i et Væsen, der har den samme uendelige Realitet, som vor Gudsidee indeholder o: i Gud.

[1]) Id quo majus cogitari nequit, non potest esse in intellectu solo. Si enim quo majus cogitari non potest, in solo intellectu est: utique id quo majus cogitari non potest, majus cogitari potest, sc. id, quod valet esse etiam in re. Existit ergo procul dubio aliquid, quo majus cogitari non valet, et in intellectu et in re.

Kritiken over dette Argument i dets anselmske Form indvender, at Anselm gaar ud fra en uholdbar Forudsætning, naar han mener, at Existensen tilfører Begrebet en Fuldkommenhed. „Væren — siger Strauss — er ingen Fuldkommenhed. Et Misfoster er slet ikke fuldkomnere, naar det existerer, end naar jeg blot forestiller mig det. Ved Væren kommer der ikke noget til et Begrebs Indhold. Hundrede virkelige Dalere indeholde ikke det Mindste mere end hundrede blot forestillede Dalere“[1]).

Mod Argumentet i den Form, det har havt siden Cartesius, indvendes, at man aldrig fra en Forestilling eller et Begreb, uanseet dets Indhold, kan drage nogen Slutning til det Forestilledes objective Realitet, lige saa lidt som Forestillingen om hundrede Dalere beviser, at de existere i min Lomme. Det var især Kant[2]), som ved sin Kritik i sin Tid bragte dette saa vel som de andre Gudsbeviser i Miscredit.

Hegel har reconstrueret ogsaa dette Argument. Han betegner „Anselms Tanke efter dens Indhold som sand, nødvendig Tanke,“ om han end har adskilligt at udsætte paa Formen. For Hegel er det ontologiske Bevis et Existentialbevis med ubetinget Selvgyldighed. Det er i dette Bevis, mener han, at alle saakaldte Gudsbeviser munde ud. Han dadler derfor de tidligere Philosopher, som „have stillet det ved Siden af andre Beviser“, „endskjønt det er det eneste sande.“ Ifølge Hegel skjelner man uretteligen mellem Gudsbegrebet i os og

[1]) Strauss, l. c.
[2]) Kritik der reinen Vernunft.

Guds Væren i os. I dette Begreb realiserer Gud sin egen immanente Væren. Men dersom den immanente Gud selv realiserer sin Existens gjennem Gudsbegrebet i os, maa følgelig dette snarere forklares deraf, at Gud tænker sig selv, end deraf, at vi tænke Gud[1]).

Det ontologiske Argument indeholder væsentlig dette: 1 Gud kan kun tænkes som *værende*. At tænke Gud uden at tænke ham som værende er ikke at tænke Gud. 2) Det er *nødvendigt* for os at tænke Gud. Det vil sige: Vi maa nødvendig tænke os et Absolut som Princip, kun paa sig selv beroende Udgangspunkt og Maal baade for

[1]) „Det kan indrømmes (den ovenfor anførte Kritik), at Væren ikke er nogen Indholdsbestemmelse. Men der skal jo heller ikke komme noget til Begrebet — det er desuden meget skjævt at kalde enhver slet Existens et Begreb — men der skal ophæves en Mangel nemlig den, at det kun er noget Subjectivt at det ikke er *Ideen*. Det Begreb, der kun er noget Subjectivt, adskilt fra Væren, er et intet (ein Nichtiges) . . . Forstanden holder Væren og Begreb strengt ud fra hinanden — men allerede efter den almindelige Forestilling er Begrebet uden Væren noget Ensidigt og Usandt lige saa vel som en Væren, hvori der intet Begreb er, den begrebsløse Væren. Denne Modsætning som falder i Endeligheden, kan slet ikke finde Sted ved det Uendelige, ved Gud." „Begrebet *har* ikke Væren ved sig, men *er* ogsaa for sig selv Væren; det ophæver sin Subjectivitet og objectiverer sig. Mennesket realiserer sine Formaal d. e. hvad der først kun var noget Ideelt, bliver berøvet sin Ensidighed og gjøres til noget Værende. Begrebet er evigt denne Virksomhed: at sætte Væren identisk med sig selv." „Naar Begrebets Natur indsees, saa er dets *Identitet med Væren* ikke mere Forudsætning, men Resultat." „Det Standpunkt, vi befinde os paa, er det christelige." „Den *endelige Aands Bevidsthed er den concrete Væren*, Materialet til *Gudsbegrebets Realisation*." Hegel, Philos. d. Relig. II. Anh. p. 544 ff.

Tænken og Væren, overhoved for den hele Tilværelse. 3) Men det lader sig ikke indse, hvorledes vi som endelige Existenser skulde kunne tænke det Absolute eller Gud, dersom Gud ikke var, og dersom han ikke tillige var den immanente. 4) Gudstanken i os fatte vi derfor med Hegel som Existentialbevis eller som Udtryk for det almindelige Forhold, at vi ere, leve og røres i Gud. Kun i Guds Lys se vi Lys. Ps. 36, 10 cfr. 49, 20.

Det Betydningsfulde ved den hegelske Behandling af dette Argument er den Vending, som derved gives alle de saakaldte Gudsbeviser. Fra at være vore Beviser for Guds Tilværelse blive de her Guds Selvbevisning for os. Vistnok er det nu ogsaa rigtigt, at en saadan guddommelig Selvbevisning kun er mulig, naar Gud tænkes som den immanente, som den, der i os virker Bevidstheden om sig selv. Men at han bevidner sig selv som den immanente er intet Bevis for, at han ikke tillige er den transcendente. Meget mere maa det siges, at vi ved at blive staaende ved Guds Immanens endeliggjøre Gudsbegrebet. Skulle vi tænke os Gud indskrænket til den Skabning, der er, lever og røres i ham, da faar han Skabningens Endelighed. Han tænkes da ikke som den Absolute. Altsaa: Ontologien fører os til Begrebet om et absolut guddommeligt Princip, som er immanent; men i og for sig afgjør dette intet med Hensyn til det Spørgsmaal, om dette guddommelige Princip ikke tillige er transcendent. — Vor næste Bemerkning med Hensyn til den philosophiske Anvendelse af Ontologien, vi her have for os, er denne: At Gud er, fordi vi ere nødte til at tænke

ham værende, er strengt taget ikke en Sætning, som lader sig paanøde nogen med logisk Uafviselighed. Det er ikke den logiske Syllogismes Vished, der tilkommer det ontologiske Argument, men Axiomets Vished. Det gjør overhoved Fordring paa samme Vished for os som vor Tænknings øvrige axiomatiske Udgangspunkter: den umiddelbare Vished eller Troesvisheden.

Tilværelsen i dens Helhed begjærer sin Forklaring i Gud. Det Physiske saavel som det Psychiske, de logiske Functioner saa vel som de moralske — alt peger tilbage til et absolut Princip som sit Udgangspunkt og umiddelbart fremad til et absolut Princip som sit Maal: til Gud. Dette er den fælles Tendens i alle saakaldte Gudsbeviser, og dette giver dem deres Betydning. De stadfæste vor tidligere Erkjendelse, at Menneskeheden med Nødvendighed tænker religiøst. Men denne Tendens faar sin endelige Sammenfatning i det ontologiske Existentialbevis.

— —

Capitel II.

Guds Væsen, Egenskaber og Treenighed.

§ 8.

Guds Væsen.

Guds Tilværelse er det Absolutes Tilværelse. Gud er den Absolute. Deri ligger for det første ikke blot det Negative, at han ikke er endelig, eller at han er hævet

over Endeligheden, men tillige positivt, at alle Tilværelsens constituerende Kategorier existere i Absoluthed i ham. — Dernæst: Som den Absolute er han i uindskrænket Betydning selvbestemt. Der tilkommer ham Aseitet og det ikke blot saaledes, at selve hans Tilværelse er sat af ham selv, men ogsaa saaledes, at han selv bestemmer, hvad han er. At Gud er, og hvad Gud er — begge Dele have kun sin Forklaring i Gud som den Absolute. — Endelig: Som den Absolute er han tillige den Ene. Han er den Ene ad extra, efterdi en Flerhed af Absolute er en Selvmodsigelse. Og han er den Ene ad intra, fordi han er det absolute Liv, der kun kan tænkes som en Enhed.

Gud kan ikke tænkes absolut uden tillige at tænkes som Personlighed. Han er den absolute Personlighed. Dersom Begrebet om hans Absoluthed udsiger, at alle Tilværelsens constituerende Kategorier existere i ham, da er hermed tillige sagt, at han existerer som Personlighed. Thi just i den levende Personlighed naar Tilværelsen sit Højdepunkt. — Men i Gud som den Absolute have vi tillige fundet, at enhver Bestemmelse i uindskrænket Betydning er Selvbestemmelse. Ogsaa i denne Erkjendelse ligger Begrebet om hans Personlighed. Der er i Gud et Selv, som ikke blot er hans Væsensbestemmelsers Object, men tillige deres absolute Subject. Som et saadant Subject er Gud personlig.

I disse Sætninger udtaler sig, hvad der er Maalet for den almenmenneskelige religiøse Bevidsthed. Den har ikke blot en Tendens til at fatte Gud som det Absolute, men ogsaa til at fatte ham som Personlighed. Men for den Christne er Guds absolute Personlighed Forudsætningen for det reale, erfaringsmæssige Samfund med Gud, hvori han staar. Dette Samfund er nemlig selv et helt personligt Samfund. Derfor maa Gud ligesaa vist være Person, som den Christne selv er Person. Og saa vist som enhver Bestemthed i Gud kun kan tænkes absolut, er han den absolute Personlighed.

Som den absolute Personlighed er Gud tillige Kjærligheden. Thi i Kjærligheden fungerer alt sandt personligt Liv som i sit Centrum. Ogsaa denne Bestemmelse maa fattes i Absoluthed. Derfor siges der aabenbaringsmæssigen ikke blot, at Gud har Kjærlighed eller at han elsker, men at han er Kjærligheden d: den absolute Kjærlighed. I dette Begreb finde hans Væsensmodsætninger sin Enhed.

Den Christne har sin Borgen ogsaa for denne Erkjendelse i sit erfaringsmæssige Samfund med Gud. Thi dette Samfund ved han formidlet ved en Act af Guds Kjærlighed og erfarer det altid som et Kjærlighedens Samfund. Hele den guddommelige Aabenbaring, hvortil den Christne staar i Erfaringsforhold, er i sit inderste Væsen en Kjærlighedsaabenbaring. Gud er saaledes for

os Kjærligheden, hvilket han ikke kunde være, dersom han ikke i sig selv, ifølge sit Væsen var Kjærligheden.

Det samlede Udtryk for det christelige Begreb om Guds Væsen bliver følgelig dette, at han er den absolute, personlige Kjærlighed.

1.

a. Det mest elementære Udtryk for Guds Væsen er dette, at han er det Absolute. Deri ligger det Negative, at han er ubetinget og uafhængig af alt andet. Gud er uendelig. Dette er det negative Udtryk for hans Absoluthed. Men Absoluthedeu maa ogsaa fattes positivt. De saakaldte Beviser for Guds Tilværelse have vi lært at kjende som den religiøse Menneskeaands Forsøg paa at fatte et positivt Absolut som al Tilværelses Princip. Al religiøs Bevidsthed tenderer mod Begrebet om Gud som det Absolute, kun at den paa de lavere Trin endnu er fangen i Qvantitetens Begreb og tænker sig en „højeste Gud," i Stedet for at fatte Guds Absoluthed som en Qvalitetsbestemmelse, der ligger ud over al Gradation. Ogsaa den ældre Dogmatik mangler det fulde Syn for, at Guds Absoluthed er noget andet end dette, at han er uendeligt mere end Endeligheden. Characteristisk i denne Henseende er dens gjennemgaaende Brug af Superlativer, naar den skal betegne Momenter i Guds Væsen eller Egenskaber. Men herved komme vi kun til den „slette Uendelighed," som kun er det Endelige i uafladelig Fortsættelse. Vi kunne ikke qvantitere os til en ny Qvalitet.

Som absolut kan Gud kun tænkes, idet vor Bevidsthed fatter ham som al Tilværelses Princip. Men dette er Et med at tænke ham som den, i hvem alle Tilværelsens constituerende Kategorier have oprindelig Existens. Gud er Væren, og naar man har betegnet ham som den „rene Væren," da finde vi heri den Sandhed udtrykt, at hans Væsen kun kan tænkes, naar vi tænke ham som al. sand Værens existentielle Princip.

Vi kunne ikke tænke Gud som absolut uden at tænke ham som den, i hvem alle elementære Tilværelseskategorier have sit existentielle Princip. Vilde vi f. Ex. tænke ham som den absolute Fribed, der kun staar i et negerende Forhold til al Nødvendighed, eller som den absolute Aand, der kun forholder sig negativt til alt hvad der heder Natur, da vilde han ikke være den Absolute, naar vi overhoved erkjende Nødvendighed og Natur som gyldige Kategorier i Tilværelsen. Gives der nogensomhelst gyldig Tilværelse i selvstændig Existens udenfor Gud, da er Gud ikke absolut. Eller man maatte sutte saa: Efterdi Gud i ingen Henseende repræsenterer Natur og Nødvendighed, maa vi benegte, at disse Begreber have sand Gyldighed. Det samme vilde gjælde om Tid og Rum. Det er Dualismen, som fatter Gud alene i negativt Forhold til de her omhandlede Bestemmelser. Dualismen bærer i sig den Sandhed, at Gud er i Modsætning til enhver Existentialbestemmelse, der kun er en Bestemmelse af phænomenal Endelighed; men ville vi gjøre Alvor af at fatte Gud som al Tilværelses Existentialprincip, da kunne vi ikke blive staaende ved Dualismens blotte Negation.

Anderledes den pantheistiske Monisme. Her er Gud umiddelbart Et med den hele phænomenale Tilværelse i alle dens væsentlige Bestemmelser. Vi kunne lige saa lidt slutte os til denne Opfatning. Den afficerer paa sin Vis ikke mindre Begrebet om Guds Absoluthed. Thi den phænomenale Tilværelse som saadan kjende vi kun som Endelighedens Tilværelse, og at identificere Gud med det Endelige er at modsige Begrebet om hans Absoluthed.

Vi fatte kun da Gud som al Tilværelses Princip, naar vi tænke ham som den, i hvem alle dens constitutive Kategorier have ideal Existens. De have alle sin ideale Præformation i Gud og for saa vidt sin existentielle Betingelse i hans Væsen. Derfor tro vi navnlig ikke at kunne blive staaende ved den conrante Betegnelse af Gud som Aand, men mene os nødte til at antage ogsaa et Naturligt i ham, hvorved Gud kommer i et positivt Forhold ogsaa til Bestemmelser som Tid, Rum, lovbunden Causalitet, Nødvendighed. Gud er vistnok hverken Rum eller Tid i disse Ords phænomenale Betydning. Og dog maa det kunne siges, at han „er det oprindelige og intelligible Sted for Rum og Tid. Skulle disse overhoved have nogen objectiv Betydning, da maa Gud i sidste Instans umiddelbart eller middelbart være deres Princip.“ [1]) Gud er τόπος τῶν ὁλῶν. Rummet har sin ideale Præformation i Gud, idet vi i ham tænke en Mangfoldighed af Bestemmelser paa en Gang sammen uden at være identiske.

[1]) Dorner, Glaubenslehre I. p. 225, f.

At „dette" og „hint" i phænomenal Endelighed existerer samtidigt „ved Siden af hinanden" — hvilket er Rummets Begreb — dette har i Gud sin ideale Præformation, idet vi finde „dette" og „hint" i ham som ideale Væsensbestemmelser. Og den phænomenale Tid d: Forholdet mellem de efter hinanden følgende Begivenheder er idealt præformeret i Gud som et causalt prius og posterius. Fordi Gud er det ene, derfor er han tillige det andet; dette har sin Gyldighed som et logisk Forhold i Guds Væsen og ikke blot i vor Bevidsthed. Al inductiv Forskning gaar ud paa at finde sin Gjenstands Væsen just derved, at den idelig søger at faa omsat det temporære prius og posterius i et causalt, hvori det temporære har sit Princip eller sin i Sagens Væsen begrundede indre Præformation. Vi tænke ved denne Bestemmelse af Guds Forhold til Rum og Tid ikke anderledes, end der tænkes i den hellige Skrift, naar der siges, at Gud „ser" og „hører," at han har Øje og Øre, at al „Faderlighed" er i ham o. s. v. Det er ikke den phænomenale Seen, Horen, det phænomenale Faderforhold, der tillægges ham paa denne Maade, men disse Functioners og Forholds ideale Præformation, hvori de have det evige Princip for sin phænomenale Existens. — Paa samme Maade med de øvrige Bestemmelser. Gud er hverken Aand eller Frihed, naar vi tænke paa disse Begreber som phænomenale Endelighedsbestemmelser; han er det lige saa lidt, som han er Natur og Nødvendighed. Det er Pantheismens Fejl, at den fatter Forholdet i denne Umiddelbarhed. Derimod kan det siges, at Gud er baade Aand og Natur, naar vi

dermed tænke paa, at han er det idealt existentielle Princip for disse Tilværelser, hvad der kun er den nødvendige Betingelse for, at vi kunne fastholde hans Absoluthed som et positivt Begreb. Theosophiske Retninger have til alle Tider med Forkjærlighed dvælet ved den Tanke, at Gud ikke er den blotte abstracte Aand, men at der i ham ogsaa er Natur. Saaledes allerede Tertullian, der tillægger Gud et Legeme: Quis negabit Deum corpus esse? Og saaledes Jacob Böhme, der taler om Salt, Qvikſølv og Svovl i Forbindelse med Guds Væsen. Naar hermed tænkes paa en phænomenalt existerende, en materiel Physis i Guds Væsen, da er dette at endeliggjøre den Absolute. Men Sandheden er den, at det oprindelige Princip for det Naturliges Existens og Gyldighed ligesaa fuldt som for det Aandeliges Existens og Gyldighed paa en eller anden Maade maa søges i Gud. Til denne Sandhed komme vi baade for Aandens og for Naturens Vedkommende kun da, naar vi fastholde den Erkjendelse, der følger af Guds Væsen som den Absolute, nemlig at han er det „overvæsentlige Væsen," ὑπερούσιος. Den „guddommelige Natur" — φύσις — hvorom den hellige Skrift taler (2 Petr 1, 4), er en overmateriel Physis, den idealt existerende Betingelse for al materiel, phænomenal Physis. At dette maa forholde sig saaledes ligger udtrykt i Sammenhængen paa det nævnte Sted. Apostelen taler om, at de Troende som saadanne „vorde delagtige" i den guddommelige Natur. Dette vilde være unøjagtig Tale, dersom den Natur, hvorom her tales, var den phænomenale, en guddommelig Natur i pantheistisk Enhed med det

Phænomenale. Thi i den phænomenale Natur vare de delagtige umiddelbart allerede som Mennesker. Men paa den anden Side vilde Apostelen ikke vel kunne udtrykke sig, som han gjør, ikke tale om Natur, Physis, i Gud, dersom det Physiske overhoved slet ikke lod sig fatte anderledes end som det Endelige, i Modsætning til Guds absolute Væsen, dersom det ikke i nogen Forstand kunde fattes som præformeret i Gud.

En overmateriel Physis maa imidlertid tænkes i Guds Væsen, ikke blot for at vi kunne fastholde Begrebet om ham som den Absolute, der repræsenterer al gyldig Tilværelse, men ogsaa for at fastholde Begrebet om ham som den Absolute, hvis Tilværelse altid er identisk med sig selv. Naar nemlig Gud i Tiden vorder Menneske (Joh. 1, 14), iforer sig menneskelig Natur, da synes dette at medføre en Forandring i Gud, en Gaaen ud over sig selv og en Optagelse af ἄλλο γενός, dersom Christi Menneskenatur i enhver Henseende er fremmed for det guddommelige Væsen og slet ikke i dette har saa meget som sin ideale Præformation — En anden Sag er det derimod, naar Theosophien og theosophiske Retninger forveksle Sønnens Fødsel og Verdens Skabelse, naar altsaa den Interesse, der knytter sig til Spørgsmaalet om en Natur i Gud, er den at kunne aflede Verdens Vorden emanatistisk af Guds Væsen, hvorved Forskjellen mellem Gud og Verden udviskes. Den kirkelige Theologi har altid med Rette advaret mod denne Vildfarelse, som er vel egnet til at føre os tilbage i Pantheismen. Men idet vi saaledes reservere os mod misvisende Consequenser,

kunne vi ikke gaa tilbage til den ældre dualistiske Tanke om Guds Aandelighed som en Tilværelse, hvori Begrebet Natur ingenlunde finder Rum. Nutidens Videnskab kjender overhoved ikke denne skarpe Distinction mellem Aand og Natur. Den erkjender ingen absolut naturlos Aandelighed. Naar den i Aandens Verden finder en Præformation af Tid og Rum, naar den ogsaa der finder Nødvendigheden med dens lovbundne Causalforbindelser, da betegner den dette som Træk af Natur i Aandens Verden. Naar den hellige Skrift lærer, at Mennesket er skabt i Guds Billede, da mene vi, at man ingen Ret har til at indskrænke dette Udsagn til en Del af Mennesket, nemlig dets Aand, betragtet som noget fuldkommen Naturløst. Thi vel distingverer Skriften mellem Legemets Vorden af Jordens Støv og Aandens Vorden som indblæst af Gud. Men herved er at bemerke for det første, at Legemet ikke er identisk med Begrebet Natur, men kun er det Naturlige i synlig, materiel Concretion, og dernæst, at man lettelig kommer til at bevise formeget, naar man gjør hin Distinction gjældende imod den her omhandlede Opfatning, idet man kommer til at tænke vor Aand som identisk med Guds Aand, hvorved vi vilde faa Pantheismen igjen. Det maa aldrig glemmes, at vor Aand lige saa vel som vor Natur og Legemlighed er noget Creaturligt. I denne Henseende staa de fuldkommen ligt. Men da er Naturens Creaturlighed lige saa lidt en Hindring for at tænke den gudbilledligt pege tilbage til et Naturforhold i Gud, som Aandens Creaturlighed er til Hinder for dens Gudbilledlighed. Skriftbevis for Læren om et Naturligt i Gud

finde vi saaledes ikke blot paa hint enkelte Sted hos Apostelen Peter, hvor Udtrykket selv forekommer, men ogsaa i Skriftens Lære om Menneskets Gudbilledlighed og i dens mange Antropomorphismer.

Theologien har havt Skade af sin dualistiske Skv for at tænke noget Nødvendigt, noget Lovmæssigt i Gud Dens Conflict med den fremadskridende verdslige Videnskab beror for en Del paa denne Skv. Man har vænnet sig til den Forestilling, at saa snart som Tanken kommer ind paa Nødvendighedens, Lovmæssighedens eller i omfattende Betydning paa det Naturliges Omraad, da er den paa et Felt, der ligger udenfor det Religiose, da er det ikke længer Guds-Tanker, som tænkes. Man har identificeret det Naturlige i dets nødvendige Lovmæssighed med det Materielle, hvor Lovmæssigheden ganske vist optræder i mest concret Paatagelighed. Men det Materielle er det Naturlige i concret Endelighed, og denne Endelighed behøver ikke at tilhøre det Naturlige som saadant. Hvor der er Nødvendighed, Lovmæssighed, der er Natur, selv om den ikke har det Materielles og Endeliges Tilværelse. Derfor have vi kunnet tillægge Gud Natur. Og vi tro, at vor Tids christelige Dogmatik har betydelig Interesse af at bringe sig dette til Bevidsthed, dersom der skal tænkes paa et Opgjør med den moderne verdslige Videnskab.

Som den, i hvem den hele Tilværelse i al dens Fylde af Modsætninger har sit oprindelige og ideale Princip er Gud det absolute Liv. Tilværelsens Modsætninger ere nemlig ikke den ubevægede og ubevægelige Tilværelses, men

det bevægede Livs. Al Tilværelse centraliserer sig om Livet. Dette er Sandhedsmomentet i Platons, saa vel som i Stoicismens befjendte Betragtning af Verden som et levende Væsen. I Gud som Tilværelsens Princip maa følgelig Livets bevægede Fylde tænkes i Absoluthed. „Min Anskuelse er . . . at Ideen kun maa udtrykkes og opfattes som indre Proces, som Bevægelse; thi det Sande er ikke et blot Hvilende, Værende, men det er kun som bevægende sig selv, som levende; . . . kun som denne Bevægelse i sig, der lige saa vel er absolut Ro, er Ideen Liv“[1]).

Kun paa denne positive Maade finder den religiøse Aand, hvad den søger ud over Endeligheden: en Forklaring til Endeligheden med dens Fylde og Bevægelse i Guds Absoluthed. Og hvad Gudsbegrebet selv angaar: Kun paa denne Maade fatte vi Gud uden at fortabe os i en gold Abstractions ode Egne. Vi fatte ham allerede i hans Absoluthed ikke som det i sin Ubestemmelighed tomme Begreb, men som et Pleroma af Aand og Liv.

I Endelighedens, Relativitetens Verden finde vi lutter Realiteter, der i en eller anden Betydning ere satte af et andet. Gud som den Absolute sætter sig selv. Der tilkommer ham absolut Aseitet. Dette er den anden Hovedbestemmelse i Guds Absoluthed. Til Grund for alt Begrundet søger Tanken ikke en grundløs Tilværelse, men en saadan, som begrunder sig selv baade i sin Væren og i alle sin Værens Bestemmelser. Først i dette Begreb

[1]) Hegel, Werke XVII, p. 523

om Guds absolute Aseitet finder vor Bevidsthed et virkelig oprindeligt Udgangspunkt for al sin Virksomhed. Uden dette Begreb fortaber den sig i en hvilelos og ufrugtbar regressus in infinitum. Vi skulle dog ikke opholde os videre ved dette Moment, da vi allerede kjende de hidhørende Betragtninger fra det kosmologiske Argument for Guds Tilværelse.

Den tredie Bestemmelse i Guds absolute Væsen er hans Enhed. Er Gud absolut, da er han én. Thi en Flerhed af Absolute er en Selvmodsigelse. Han er én i sit Forhold ad extra. Der lader sig ikke tænke flere Guder, dersom Gud er absolut. I Hedenskabets Flerguderi er der en ikke utydelig Tendens henimod Monotheismen. Vi finde den dels i den nys omtalte Forestilling om den „højeste Gud", hvori synes at ligge Tanken om en Gud, der alene tilkommer dette Prædicat i fuld Betydning: dels i den tidligere omtalte Forestilling, ifølge hvilken de mange Guddomme tænkes som hypostaserede Aabenbarelser af forskjellige Sider ved den højeste, den ene Guds Væsen. Men denne Enhed, tænkt udad, indeholder endnu et Moment, som ligetil følger af Guds Absoluthed. Det er ikke nok med, at der udenfor den absolute Gud ikke gives nogen anden Gud; men der gives overhoved ingen Realitet i den Forstand udenfor ham, at den skulde eje rent selvstændig Existens. Den vilde da være en Grændse for hans Absoluthed. Gud er følgelig i Forhold til al Realitet den Ene i den Forstand, at al Realitet faar sin Existens fra ham. Dette er ingen ny Erkjendelse indenfor vor Udvikling, men kun en Anvendelse paa Enhedsbegrebet

af den tidligere vundne Indsigt, at Gud som den Absolute er Tilværelsens reale Princip. — Gud er den ene Existerende, ikke i pantheistisk Forstand, saa at der foruden ham kun kan blive Tale om det rene intet, hvoraf Følgen vilde være, at alt Existerende umiddelbart var Gud, at Gud var Summen af alt Existerendes Dele, og at Religionen, i Stedet for at være et Samfundsforhold mellem Gud og os, vilde være Guds Forhold til sig selv. Gud er heller ikke den ene Existerende i dualistisk, nærmere bestemt i deistisk Betydning som det højeste Existerende, »Être suprême». Hans Enhed som hans Absoluthed overhoved tilsteder ingen quantitativ Sammenligning med andet Existerende, som derved vilde faa et Slags Absoluthed af lavere Grad, hvilket er en umulig Tanke. Gud er den ene Existerende som den, fra hvem alt Existerende faar sin Realitet, hvad der ikke er til Hinder for, at han selv kan sætte et „andet", naar det kun fastholdes, at dette „andet" er „af ham, ved ham og til ham" ɔ: væsentlig afhængigt af ham.

Men Gud er én ogsaa ad intra, i Forhold til sig selv. Dette følger deraf, at han er det absolute Liv. Uden indre Enhed intet Liv. Han er sig selv absolut lig. „Jeg er den, jeg er." Dette forhindrer ikke, at der indenfor hans Væsen er Plads for en Mangfoldighed af Bestemmelser. Det forhindrer ikke engang, at der er Modsætninger indenfor hans Væsen. Tvertimod: Uden Modsætning intet Liv; og vi have allerede lært Modsætninger at kjende i Guds Væsen som den, der repræsenterer Existensen i dens mangfoldige, bevægede Fylde. Men vel er Begrebet

om Guds Væsens Enhed til Hinder for enhver Tanke om Modsigelser i ham. Modsigelsen er ikke sand Tilværelse, sandt Liv. Hans Enhed maa tænkes dialectisk som den levende Enhed, der just er en Enhed i Modsætninger. Gud er den, i hvem de sande Modsætninger evigt existere i sin Fylde, men i hvem de tillige evigt ophæves i sin Enhed. Dette er det ene guddommelige Livs evige, i sig selv afsluttede Kredsløb. Dersom Guds indre Væsens Enhed kun fattedes som Væsenets abstracte, men dermed tillige tomme Identitet med sig selv, da vilde den saaledes tænkte rene Væren ikke kunne adskilles fra den rene Ikkeværen, det rene Intet. Vi fatte den derimod som en Enhed med Livets absolute Fylde. Vor Lære om Guds Væsens indre metaphysiske Enhed vil saaledes ikke kunne berede os nogen Vanskelighed, naar vi siden maa tale om en Mangfoldighed af guddommelige „Egenskaber" og — i Treenighedslæren — om Modsætningen mellem et personligt Jeg og et personligt Du i Gud.

For den Christne er dette Begreb om Guds Absoluthed ikke Resultatet af en Speculation i Uafhængighed af hans Stilling som Christen d: i Uafhængighed af hans erfaringsmæssige Samfund med Gud. Den er, under Aabenbaringens Vejledning, Resultatet af en Efter-Tanke, et Forsøg paa at tilegne sig i begribende Erkjendelse det, som først og fremst i uudviklet Fylde er bleven hans Hjertes Ejendom fra det Øjeblik af, da han blev personligt greben af det Absolutes egen frelsende Magt. Vel kan det siges, at der indenfor den umiddelbare Tænkning er sande Tilløb til at fatte Gud i Absoluthed. Begrebet til-

fredsstiller derfor en Trang, som ligger i den umiddelbare religiøse Bevidsthed, og dette er en Betragtning til Bestyrtelse. Men det egentlige visse Udgangspunkt for sit Begreb om Guds Absoluthed har den Christne i den Oplevelse, at han fornemmer sig personligt greben og frigjort af en Magt, over for hvilken al Endelighedens Magt kun er Afmagt. Han erfarer sig selv stillet i Realitetsforhold til noget, som forgjeves søger sin Forklaring i alle Endelighedens Realiteter, som derfor kun kan være det Absolute selv eller Gud.

b. Man har ment, at Begrebet om Guds Absoluthed nødvendigen udelukker Begrebet om hans Personlighed. Det er navnlig Pantheismen, som har gjort denne Indvending gjældende. Spinoza erklærer: Omnis determinatio est negatio. Er nu Personlighed en Determination, en Begrændsning, da maa dette Begreb holdes borte fra det Absolute, som derved vilde negeres, idet det tænkes begrændset og følgelig endeligt. Strauss bygger videre paa dette spinozistiske Grundlag og giver Indvendingen følgende Form: „Vi føle og vide os kun som Personer, idet vi adskille os fra andre ligeartede Personer udenfor os, følgelig som endelige. Personlighedens Begreb, der er dannet paa og for dette Endelighedens Gebet, synes følgelig udenfor samme at tabe al Betydning, og et Væsen, som ikke har et andet af samme Natur udenfor sig, synes ikke at kunne være en Person. At tale om en personlig Gud eller om guddommelig Personlighed synes paa dette Standpunkt at være en Forbindelse af Begreber, af hvilke det ene ubetinget udelukker og ophæver det andet. Per-

sonlighed er Selvhed, der sammenslutter sig mod et andet, hvilket den saaledes adskiller sig fra. Absoluthed derimod er det Altomfattende, Ubegrændsede, der kun udelukker hin i Personlighedens Begreb liggende Udelukken: absolut Personlighed altsaa et non ens, ved hvilket man ikke kan tænke sig noget“ [1]). Anderledes Hegel, der i sin Phænomenologi gjør eftertrykkeligt gjældende, at man ikke maa blive staaende ved den spinozistiske Opfatning af det Absolute som blot Substans, at det fuldt saa meget gjælder at opfatte den sande Væren eller det Absolute som Subject. Uden at vi her skulle indlade os paa Spørgsmaalet om, hvorvidt det hegelske Begreb om Gud som Subject efter sit Indhold falder sammen med det christelige, skulle vi kun bemerke, at denne Forsker her har pegt paa det, som allerede hos de gamle Alexandrinere var Grundlaget for Opfatningen af Guds Personlighed, idet de gjøre gjældende, at det absolute Væsen just som saadant maa fattes som Selvbevidsthed.

Vi tro, at Begrebet om Guds Absoluthed saa langt fra er til Hinder for at tillægge ham Personlighed, at Absoluthedeu netop kræver, at han tænkes som Personlighed. „Et alfuldkomment Væsen, der ikke ved om sin Fuldkommenhed, mangler en væsentlig Fuldkommenhed“. Forudsætningen for disse Ord af Martensen kan kun være den, at Bevidsthed eller at Personlighed er en væsentlig Fuldkommenhed i Tilværelsen [2]). For at negte Guds

[1]) Strauss, Glaubensl. § 33.

[2]) Saaledes allerede Thomas: Dicendum est quod persona significat id, quod est perfectissimum in tota natura, scilicet

Personlighed maatte man enten negte, at det personlige Liv er det højeste, det fuldkomneste Liv. Eller, dersom dette medgives, da maatte det negtes, at Gud som den Absolute er Principet for al Realitet, al Realitets Pleroma. Er han derimod dette, da maa han fremfor alt være Personlighed. Naar man i den nyeste Tid har søgt at fatte Tilværelsens absolute Princip som noget Ubevidst eller Upersonligt, idet man empirisk — og med Sandhed — tror at kunne eftervise i den phænomenale Naturtilværelse et ubevidst, instinctivt, mysteriost Virkende af forbausende Magt og Sikkerhed (cfr. von Hartmann), da synes det, som om man vel er villig til at tillægge Gud en meget høj Grad af Fuldkommenhed, men ikke til at tillægge ham den højeste Bestemmelse, vi kjende indenfor den levende Virkelighed, nemlig Personlighed. Uden Personlighed bliver Gud ikke den Absolute, fordi han ikke kommer til at repræsentere Existensen i dens Helhed, og særligt fordi han da ikke repræsenterer den højeste Existens, det personlige Liv.

Til Forskjel fra dem, der saaledes i Virkeligheden tænke Gud som noget Lavere end Personligheden, antyder Herbert Spencer den Mulighed, at han maaske er „noget Højere" (something higher)[1]); men for det første er dette Maaske en Tanke udenfor alle Land, en Conjectur

subsistens in rationali natura. Unde quum omne illud, quod est perfectionis, Deo sit attribuendum, eo, quod ejus essentia continet in se omnem perfectionem, conveniens est, ut hoc nomen, persona, de Deo dicatur. Summa Theol. Pars I, Qu. XXIV Art. III. 4.

[1]) Cfr. Fundamentallæren p. 46.

uden nogetsomhelst positivt Tilknytningspunkt. Dernæst, at Gud er overpersonlig i den Forstand, at hans Personlighed maa tænkes uden den phænomenale, uden vor Personligheds Begrændsning, dette er en Sandhed, som har sin sikre Basis i Erkjendelsen af hans Absoluthed. Men tager man Overpersonlighed som Udtryk for Ikkepersonlighed, for noget, som ikke alene er over alt, hvad vi kjende under dette Navn, men tillige noget principielt andet end Personlighed, da komme vi tilbage til den Modsigelse, at Gud skal fattes som det Absolute uden at repræsentere et væsentligt Moment i Tilværelsen, et Moment, der fremfor alle tidligere giver den Præg af Højhed og Herlighed.

Der er ogsaa et andet Moment i det Absolutes Begreb, som ligetil medfører Begrebet om Guds Personlighed, nemlig hans Aseitet eller dette, at han i absolut Betydning sætter sig selv. Enhver Bestemmelse i Gud er Selvbestemmelse. Han er alle sine Bestemmelsers Subject. Tænkes der nogen Bestemthed i Gud, som han ikke selv har sat, da tænkes han ikke som den Absolute. Gud maa altsaa tænkes som et Selv, der i enhver Henseende bestemmer sit eget Væsen; det er: han maa tænkes som Personlighed.

I al Personlighed er Selvbestemmelse et constituerende Begreb. Vi kjende denne Evne nærmest fra vor egen menneskelige Personlighed. Overfor den selvløse Natur kjende vi os selv personligt som dem, der bestemme os selv, medens Naturen væsentlig er Gjenstand for Bestemmelse ved noget andet. Men denne vor Evne til Selvbestemmelse er relativ, ikke absolut. Dette ligger allerede

deri, at det Selv, som bestemmer sig, først og fremst ikke har bestemt sin egen Existens. Vort Selv har ikke bestemt sig selv i den Betydning, at vi skulde have sat os selv. Dernæst kjende vi vor egen Selvbestemmelse som en Evne til at bestemme os selv i Modsætning til alt udenfor os. Det er denne Relativitet i vor menneskelige Selvbestemmelse, hvorfra man har taget Anledning til at beskylde det christelige Gudsbegreb for at endeliggjøre Gud, idet vi tillægge ham Personlighedens Selvbestemmelse. I Kraft af Guds Absoluthed maa vi tænke os Gud som den, der selv med ubetinget Frihed bestemmer sig selv og sit eget Forhold som et evigt Forhold til sig selv. Og Sproget eier intet Udtryk for denne Function, hvorved vi kunde betegne den anderledes end som en Function af Personlighed. Hvor umuligt det end maatte være for os at danne os nogen adæquat Forestilling om dette absolute Selvforhold, saa kan det dog aldrig fattes anderledes end som et Personlighedsforhold.

Speculationen har gaaet to Veje for at hæve Vanskeligheden ved at fatte Gud som Personlighed. Paa den ene Side finde vi hos Origenes den Forestilling, at Gud ikke vilde være istand til at begribe sig selv, dersom hans Selvbestemmelse var ubegrændset eller absolut. Thi det Ubegrændsede er som saadant ubegribeligt. Men deraf slutter Origenes for at fastholde Guds bevidste Personlighed, at hans Selvbestemmelse er begrændset, ikke absolut. Paa den anden Side tillægger Idealismen — saaledes navnlig Fichte — alt, hvad der heder Personlighed eller Jeg, altsaa ogsaa vor Personlighed, absolut Selv-

bestemmelse, Evne til absolut Production i Forhold til ethvert Ikkejeg. Men øjensynlig nok er det, at i første Tilfælde ophæves Gudsbegrebet, fordi det endeliggjøres, og i sidste Tilfælde ophæves den menneskelige Personligheds Begreb som saadan, idet den tænkes absolut.

Det næste Moment i Personlighedens Begreb er Selvbevidstheden. Selvbestemmelse og Selvbevidsthed lade sig ikke adskille. Det gaar ikke an at bestemme sit Selv for den, der ikke er sig sit Selv bevidst. Gud bestemmer sig selv paa absolut Maade som den, der tillige er sig selv absolut bevidst. Vistnok kjende vi fra Menneskelivets Sphære ogsaa Selvbevidstheden som et Relationsforhold: Vi blive os selv bevidste, idet vi adskille os fra alt andet. Men deraf følger ikke, at vi tillægge Gud Relativitet, naar vi tillægge ham Selvbevidsthed. Det gjælder her som ved Selvbestemmelsen, at hvad der hos den endelige, den skabte Personlighed er et Forhold til et andet, maa i Gud som den Absolute tænkes som et Forhold til sig selv. Han er jo al Tilværelses Pleroma. Som saadan er han Gjenstand for sin egen Bevidsthed ligesom for sin egen Selvbestemmelse.

Med disse Betragtninger have vi ikke villet bestride Rigtigheden af den Paastand, at al Personlighed forudsætter Jegets selvbevidste og selvbestemmende Sammenslutning i Forhold til en Modsætning. Thi denne Modsætning lader sig tænke som en Modsætning i Gud selv. Gud kan tænkes som den, der ved og bestemmer sig selv, som et Jeg, i Modsætning til et andet Jeg i Gud selv. Guds Personlighed er vis for den, der staar i Frelses-

forholdet. Derfor: Ligger det i Personlighedens Væsen, at den kun kan sige Jeg om sig selv, i Modsætning til en anden, et Du, da vover Troen at slutte: Saa maa der i Gud være baade et Jeg og et Du.

At Gud er Personlighed, er væsentlig Et med den før omtalte Bestemmelse, at Gud er Aand. Dette Begreb indeholder nemlig ikke blot, at han er hævet over al Materialitet, men tillige, at han er det i sig selv absolut Afsluttede, idet han er den, der i absolut Betydning bestemmer og ved sig selv. Al Personlighed er som saadan Aand. Den absolute Personlighed er absolut Aand.

Dette Begreb om Gud som absolut Aand er imidlertid ikke i Strid med den Kjendsgjerning, at Gud gjennem sin Aabenbaring i Christo tillige sætter sig selv som Natur. Uagtet Guds Aabenbaring ad extra ikke hører hid, hvor vi endnu kun have for Øje hans evige Væsen i og for sig, kan det ikke vel undgaaes at berøre dette Spørgsmaal allerede her, fordi Christusaabenbaringen kan tænkes benyttet som Argument imod det, vi her beskjæftige os med, Guds absolute Aandelighed. Factisk kunde vi tilbageviise Indvendingen med den Bemerkning, at intet Samfund mellem Gud og os som aandsnaturlige Væsener vilde være muligt, om Gud ikke aabenbarede sig for os i en for dette vort Væsen tilgjængelig Concretion[1]), hvilket nærmere bestemt synes at pege hen paa den Fornødenhed, at han aabenbarer sig for os paa en eller anden Maade naturligt. Spørgsmaalet er imidlertid her ikke egentlig, hvorvidt

[1]) Cfr. Fundamentall. p. 128, 129

Guds Aabenbaring i Natur er nødvendig, men hvorvidt det er muligt at antage en saadan uden at afficere Begrebet om hans absolute Aandelighed. For at besvare dette Spørgsmaal behøve vi ikke at ty til nye Betragtninger, men kun at anvende vor hidtil vundne Erkjendelse. Guds Aabenbaring i Natur vilde nemlig kun da være i Strid med hans Væsen som Aand, dersom overhoved Aand og Natur vare Begreber, som modsige eller udelukke hinanden. Vi have ikke lært dem at kjende saaledes, men som Begreber, der staa i et Modsætningsforhold til hinanden, som meget vel lader sig tænke i Enhed. Empirisk kjende vi dem forenede i vor egen menneskelige Personlighed, der just er en organisk Enhed af Aand og Natur. Da al Tilværelses Fylde i den absolute Gud er tilstede som ideal Existens, saa have vi deraf allerede troet at maatte slutte, at ogsaa det Naturlige har ideal Existens i hans Væsen. Deraf følger, at Gud ikke blot kan sætte det Naturlige „udenfor" sig som Verden, men at han ogsaa kan actualisere den i hans eget Væsen liggende Naturpotens og fremtræde i naturlig Concretion, saaledes som han gjør ved Sønnens Menneskevorden. For vort Øjemed behøve vi paa dette Sted ikke mere. Vi skulle ikke foregribe Christologien.

At Gud er absolut fri, sig selv bestemmende Aand, betyder ikke, at han er Vilkaarlighed. Selvbestemmelse er Frihed, men Frihed er ikke Vilkaarlighed. Som den Absolute er Gud Realprincipet for al Tilværelse. Deraf have vi sluttet, at ogsaa Nødvendigheden som en uundværlig Tilværelseskategori maa have sit Realprincip i ham. Det

er en fuldkommen rigtig Tanke af Platon, at Nødvendigheden er en absolut Kategori med evig Gyldighed; men medens han i Timæos skildrer τὰ δι' ἀνάγκης som et Nødvendighedens Rige i Stoflighed udenfor Gud[1]), saa sætte vi i Kraft af Begrebet om Guds Absoluthed dette Nødvendige som et overmaterielt Forhold i Gud selv. Er dette saa, da kan der ikke tænkes Vilkaarlighed i Gud. Vilkaarligheden fremkommer kun, naar Guds Personlighed tænkes løsrevet fra hans Absoluthed. Holdes derimod disse Begreber sammen, da maa Frihed og Nødvendighed i Gud tænkes som en existentiel Enhed, hvorved Nødvendigheden bliver fri Nødvendighed, paa samme Tid som Friheden er nødvendig Frihed. Erfaringsmæssigen kjende vi Aandslivet ikke blot som et Frihedsliv, men ogsaa som et Nødvendighedsliv. Saaledes ere navnlig alle logiske Functioner beherskede af Nødvendighedens Lov. Al Tanke har sine Love, og vi kunne i Virkeligheden heller ikke fatte Gud som tænkende Aand uden at tænke ham som den logiske Aand, hvis Tanker ere et System af indre Nødvendighed.

Begrebet om Guds Personlighed er lige saa lidt som Begrebet om hans Absoluthed Resultatet af uafhængig, apriorisk Speculation. Ogsaa her har Begrebet sin Forudsætning i det erfaringsmæssige Samfund mellem Gud og Mennesket. Dette Forhold er helt igjennem personligt. Den absolute Gud, der sætter sig i Frelsesforhold til Mennesket, lærer den Christne at kjende, ikke som en

[1]) Timæos. Cap. 17

uperſonlig Magt, men ſom den levende og levendegjørende Aand. Vort Samfund med ham erfare vi ſom et Samfund mellem Aand og Aand, mellem Perſon og Perſon.

c. Som det tredie Moment i Guds Væſen, der tillige er det højeſte, have vi betegnet Kjærligheden. „Gud er Kjærlighed.“ Det kunde ſynes, ſom om der ikke var Plads for dette Begreb her, hvor Talen kun er om Guds Væſen i og for ſig og endnu ikke om hans Forhold til noget andet d: om hans Egenſkaber. Kjærlighed er nemlig Selvhengivelſe. Den er nærmere beſtemt Perſonlighedens Selvhengivelſe til en anden Perſonlighed. Og her er endnu ikke Tale om noget andet eller nogen anden, men kun om Gud ſelv og hans Forhold til ſig ſelv. Viſtnok er det ogſaa nærmeſt Guds Kjærlighed til os, ſom faar ſit Udtryk, idet den Chriſtne i Kraft af ſin Erfaring gjentager den hellige Skrifts Ord: Gud er Kjærlighed. Juſt deri udtrykker han ſin centrale Erfaring med Hensyn til ſit Gudsforhold. I Samfund med Gud ved han ſig i Kraft af den guddommelige Kjærlighed, ſom har ſøgt og frelſt den i ſig ſelv hjælpeløſt fortabte og uværdige Synder. Et Kjærlighedens Under ligger til Grund for hele vort Samfundsforhold til Gud. Altſaa: Det ſynes, ſom om den Beſtemmelſe, at Gud er Kjærlighed, egentlig betegner hans Selvhengivelſe til os, hvorefter Begrebet først vilde faa ſin Plads udenfor Behandlingen af hans Væſen og dets Selvforhold.

Men juſt fordi al Guds Selvaabenbaring rummes i denne centrale Erfaring, at han er Kjærligheden, kunne vi ikke tro andet, end at ſelve hans Væſen aabenbarer

sig deri, eller at Kjærligheden ogsaa er det centrale Punkt i selve hans Væsen. Er dette saa, da maa Kjærligheden kunne fattes ikke blot som Forhold ad extra, men ogsaa som Forhold ad intra. Det er vistnok ganske rigtigt, at Kjærlighed er Selvhengivelse til en anden. Kjærlighedens Object er altid lige saa vel som dens Subject en Personlighed. Hvor der tales om Guds Kjærlighed til Verden, maa Verden tænkes repræsenteret i sin højeste Tilværelse, Personligheden. Det Upersonlige kan kun elskes for den Personligheds Skyld, der er det egentlige Object. Og naar vi elske Gud, da kunne vi kun elske ham som Person, ikke som den rene Væren, ikke som det abstracte Absolute. Kjærligheden er altid Jegets Hengivelse til et Du. Men den christelige Tro slutter deraf ikke: Altsaa er Gud ikke i og for sig Kjærlighed, efterdi han kun er Jeg og ikke tillige Du. Men den slutter: Altsaa maa der i Gud være baade et Jeg og et Du. Stedet er her endnu ikke til at gaa ind paa dette Punkt, som hører hjemme under Treenighedslæren. Men foreløbig maatte vi pege derpaa for at sikre vor Berettigelse til at tale om Kjærligheden som en Bestemmelse ved Guds Væsen. Vi se saaledes, at det, for at sikre Kjærlighedens Begreb som en Væsensbestemmelse i Gud, ikke er nødvendigt med enkelte Tænkere at antage Verdens eller Materiens existentielle Evighed, nemlig for at Gud evigt kan have et Object for sin Kjærlighed udenfor sig selv. Han har dette Object allerede i sig selv. Derimod kan der nok tales om Verdens-Ideens Evighed. Og for saa vidt Gud fra Evighed af har tænkt Verden,

da har han ogsaa tænkt den som en Gjenstand for sin Selvhengivelse o: for sin Kjærlighed.

Var Gud ikke fra Evighed af den absolute Kjærlighed, da var han ikke evigt den absolute Personlighed. Thi i Kjærligheden fungerer Personlighedens inderste og ædleste Liv. Dette stadfæster al sand Livserfaring. Men just som den absolute Personlighed maa Gud i Evighed elske sig selv. Det andet Selv, hvortil han elskende hengiver sig, maa evigt findes i hans eget Væsen. Dette Guds Forhold til sig selv er ikke, hvad vi hos den endelige Personlighed kalde Egoismus. Thi Egoismen er Kjærlighed til sig selv som endeligt Selv med Udelukkelse af ethvert andet Selv. Men Guds Kjærlighed til sig selv er Kjærlighed til et absolut Selv, og den er dette ikke i Modsætning til ethvert andet, men just i Forhold til et andet Selv, kun at dette maa postuleres som en Existens indenfor hans eget Væsen.

Vi have oftere havt Anledning til at omtale Kjærlighedens Dialectik. Den er en Selvhengivelse, som er Et med Selvets Hævdelse, hvad der practisk erfares i den Kjendsgjerning, at Kjærlighedens Selvhengivelse saa langt fra er Selvets Fortabelse, at den fremfor alt andet gjør os lykkelige. Det er fremfor alt den, der giver vor Tilværelse dens Værd. At hengive sig selv i Kjærlighed er at finde og hævde sit sande Selv. Derfor heder det, at hvo der taber sit Liv i den Betydning, skal finde det. Udtrykket for Guds Selvhævdelse er hans Hellighed, sanctitas: Han ved sig selv som den Absolute og maa som saadan ville sig selv, affirmere sit eget Væsen. For

saa vidt Verden er Gjenstand for Guds evige Tanke, maa han tænke den, ikke blot som Gjenstand for sin Selvhengivelse som en Tilværelse, der sættes for sin egen Skyld, men eo ipso maa den tænkes i Forhold til hans Selvhævdelse som en Tilværelse, der sættes for hans egen Skyld, som Gjenstand altsaa for hans hellige Kjærlighed. Som den Hellige træver Gud sin Ære. Han gjør sig selv til Maalet for sin Villen og Virksomhed. Fra Tidens Standpunkt prises den Herre Zebaoth hellig, hellig, hellig, idet al Jorden er fuld af hans Ære. Jes. 6, 3. Men dette peger tilbage til et evigt Forhold. Han var den Hellige, før Jorden blev. Det heder om Visdommen, Prov. 8, 30, at den var hans Lyst og legede altid for hans Ansigt før Verdens Skabelse. I Gud er der et Rige af Ideer. I dem finder han sin Lyst, de gjenspejle hans Herlighed, de ære den Hellige.

Det erfaringsmæssige Udgangspunkt for Begrebet om Guds Hellighed har den Christne i den Kjendsgjerning, at han ikke blot ved sig frelst ved en Act af Guds selvhengivende Kjærlighed, men ved en saadan Act, ved hvilken Gud paa samme Tid faar sit eget Krav til Slægten tilfredsstillet. Forsoningen i Christo er en saadan Act af Gud som den hellige Kjærlighed.

At Gud som den Hellige vil sig selv er Et med, at han vil det Gode. Gud er den absolut Gode. Vi tale her endnu ikke om hans Godhed mod os, uden for saa vidt denne erfaringsmæssige Godhed er indesluttet i den almindelige Erfaring af hans Kjærlighed, som er det practiske Udgangspunkt for vore Betragtninger af hans Væsen i og

for sig. Godt kalde vi det, der stemmer overens med sin Ide. Om Gud som den Absolute maa det antages, at hans Væsen i Absoluthed falder sammen med det guddommelige Væsens Ide. Han er den absolut Gode. Mellem Ide og Existens er der hos ham aldrig nogen Afstand. Guds Væsens Godhed, bonitas absoluta til Forskjel fra bonitas relativa s. benignitas, bliver for saa vidt et Udtryk for, hvad man har kaldt hans Alfuldkommenhed. Men Guds Væsensgodhed vilde ikke kunne fattes som Kildepunktet for hans Godhed mod os, der altid har Selvhengivelsens Character dersom den ikke selv havde Selvhengivelsens Character. Det Gode har ikke blot sin Metaphysik, men ogsaa sin Ethik. Det maa ikke glemmes, at det er Kjærlighedens Godhed, hvorom her er Tale. Den lader sig ikke tænke uden Selvhengivelse i en eller anden Form. Det evigt gode Selv maa tænkes i evig Selvhengivelse til et andet Selv indenfor det ene guddommelige Væsen. Hellig er Gud som den Fuldkomne, der evigt vil sig selv. God er han som den Fuldkomne, der evigt vil sig selv som en anden og hengiver sig til dette Selv.

Forholdet mellem Guds Godhed og Helligheed maa nærmere bestemmes. Spørgsmaalet er: Hvorfor vil Gud det Gode? Svares der: fordi det Gode er godt, da bliver det Gode bestemmende for Guds Hellighed. Dersom her det Gode tænkes som noget Selvstændigt, hvortil Gud forholder sig, det Godes Ide som noget for sig bestaaende Normativt, da bliver Alt, hvad vi kjende og betegne som godt, ikke godt fordi Gud vil det, men i sidste Instans

godt, fordi det stemmer med det Gudes Ide i og for sig. Heri vilde da Udgangspunktet være givet for en religionsløs Ethik, som hyldes af mange i Nutiden.

I Modsætning hertil gjøre andre den Betragning gjældende, at det Gode er godt, fordi Gud vil det. Her bliver Guds absolute Vilje, hans Vilje i Forhold til sig selv o: hans Helligheds bestemmende for hans Godhed og for alt, hvad der er godt. Men synes den Sætning, at Gud vil det Gode, fordi det er godt, at føre til en religionsløs Ethik, da synes den anden, at det Gode er godt, fordi Gud vil det, at føre til en vilkaarlig Ethik. Thi det synes vilkaarligt, at noget skulde blive godt alene i Kraft af en absolut, autonom Vilje. Det synes kun at blive godt, naar denne Viljes eget positive Indhold er af en bestemt Art. Eller skulde vi antage, at Afgudsdyrkelse, at Mord og Utugt vilde blive godt, naar Gud kun vilde det?

I Virkeligheden skal der ikke vælges mellem de to Sætninger, at Gud vil det Gode, fordi det er godt, og at det Gode er godt, fordi Gud vil det. De kunne og skulle forenes. Det er kun, naar disse Sætninger løsrives fra hinanden, at de føre til falske Consequenser. Det Gode bliver ikke godt, fordi Gud vil det paa fuldkommen vilkaarlig Maade, saa at det, som ikke i sig selv er godt, kunde blive det derved, at Gud vilde det Vistnok: Da Gud er fri, maa han ville det Gode i Frihed. Men i Gud have vi ogsaa fundet Nødvendigheden. Og kunde det paa ingen Maade siges, at Gud med indre Væsensnødvendighed vil det Gode, da var hans Frihed ikke den ethiske, men den vilkaarlige Viljes Frihed. Men paa den anden

Side har det Gode heller ingen af Gud uafhængig Gyldighed. Dette vilde stride mod hans Absoluthed. Naar det derfor siges, at Gud vil det Gode, fordi det er godt, da peger denne Begrundelse ikke over i en Realitet udenfor ham, men til en Realitet i ham: Han er selv det absolute Gode; og han er det paa en Gang i Selvbestemmelsens Frihed og i Selvbestemthedens Nødvendighed. I den Sætning, at Gud selv er det absolute Gode, enes de to Udsagn, at Gud vil det Gode som godt, og at det Gode er godt som villet af Gud. Det er atter det Absolutes evige, i sig selv kredsende Dialectik, vi her gjenfinde.

Kjærligheden, i Kraft af hvilken vi fatte Gud paa en Gang som den absolut Hellige og den absolut Gode, have vi allerede før lært at kjende som Tilværelsens højeste Enhedsmagt. Den er paa den ene Side det Frieste af alt. Den, der elsker, ved sig fri i sin Kjærlighed. Paa den anden Side kjende vi den som en uvilkaarligt, nødvendigt drivende Magt i Dybet af vort Væsen. Den er Enheden af Frihed og Nødvendighed. Vort ethiske Liv d: vort Kjærlighedsliv er ufuldkomment, fordi dets virkende Factorer idelig komme i Conflict med hinanden: Selvbestemmelsen med Selvbestemtheden, Aanden med Naturen, det Umiddelbare eller Driftsmæssige med det ethisk Selvbevidste og Selvbestemmende, i en Sum: det Frie med det Nødvendige. Men Guds Kjærlighedsliv er fuldkomment. Thi hos ham ere Factorerne ikke i Strid med hinanden; men de ere virkende Momenter i en dialectisk Proces, hvorunder paa organisk Maade det Frie altid omsætter

sig i Nødvendigt og det Nødvendige i Frit — en sand organisk levende Enhed i Modsætninger. Kun et andet Udtryk for den samme Erkjendelse er det, naar vi betegne Guds Kjærlighed som Enheden af Aand og Natur. Al sand Kjærlighed er paa samme Tid en Act af aandig Frihed og naturlig Impuls. Atter et andet Udtryk for den samme Tanke er det endelig, naar vi have sagt, at den er en Selvhengivelse, som er Et med Selvets Hævdelse. Til Selvets frit bevidste Hengivelse svarer dets væsentlige og naturnødvendige Hævdelse af sin egen Integritet. Uden Begrebet om Gud som Kjærligheden vilde vi ikke paa en Gang kunne fatte ham som den Absolute, der som saadan er den oprindeligt, naturligt og nødvendigt Bestemte, og som den Personlige, der som saadan er den frit Selvbestemmende, det ene i og med det andet. Gudsbegrebets Historie vil vise os, at et af Hovedmomenterne, enten Absolutheden eller Personligheden, fornegtes indenfor den af Aabenbaringen uafhængige Tænkning, der er væsentlig fremmed for Begrebet om Gud som Kjærligheden.

Dette er, i Korthed betegnet, Kjærlighedens Dialectik, dens factiske Dialectik, og Factum bliver ikke mindre vist for den, der elsker, fordi det har sin Mystik[1]). At Tilværelsens dybeste Modsætninger enes i Kjærligheden bliver ligc erfaringsmæssig sikkert, om det end maa tilstaaes, at vi ikke formaa at analysere dem saa, at det fuldt ud kan siges, hvorledes de her finde sin Enhed. Factum bliver det, at Kjærligheden er Livets store Enhedsmagt

[1]) Cfr. Afsnittet „Samfundsspørgsmaalets Mystik" i Forfs. Det kirkelige Embede. Chr.a 1881 p. 66 ff.

„Fuldkommenhedens Baand", selv om det maa siges om den, hvad der siges om Guds Dybheder, at det ikke er givet os at ransage dem.

Men ere vi paa det Rene med, at denne Dialectik er væsentlig for Kjærligheden, saaledes som den factisk aabenbarer sig, at den overalt er central, enende Magt, da tage vi ikke i Betænkning at overføre dette i absolut Betydning paa Guds Væsen. Han vilde ikke i sin Aabenbaring kunne kalde sig Kjærligheden, eller, naar han gjør det, saa vilde han derved intet have sagt om sig selv, der var fatteligt for os, eller han vilde have sagt noget, som snarere maatte vildlede end vejlede os i Opfatningen af hans Væsen, dersom hans Kjærlighed i alle Henseender var grundvæsentligt forskjellig fra alt det, vi kjende under dette Navn. Vi tro derfor i Medhold af Aabenbaringen at kunne sige, at den, der kjender Herrens Kjærlighed, kjender hans Hjerte, om hvilket det visselig ogsaa her gjælder, at Livet udgaar derfra.

2.

Den hellige Skrift lærer os at kjende Guds Absoluthed dels paa negativ dels paa positiv Maade. Negativt: Han er ikke afhængig af Endeligheden, af Naturen, af Tid eller Rum. Det Endelige omskiftes, men han omskiftes ikke. Han er overhoved den Uendelige. Cfr. Ps. 90, 2. 4; 102, 26—28; Jac. 1, 17; 2 Ptr. 3, 8; Jerem. 23, 23 f; 2 Chron. 6, 17. 18; Jes. 55, 8. 9. Positivt lærer Skriften os at kjende Guds Absoluthed, idet han betegnes som al Tilværelses causale Princip. „Him-

mel og Jord" o: hele den endelige Tilværelse er af ham, det lærer Aabenbaringen os i sit første Ord Gn. 1, 1; og derpaa hviler hele dens Betragtning af Gud i Forhold til Endeligheden. Exod. 20, 11. Pſ. 100, 3. Jerem. 10, 6—16. Gud er אֵל־עֹלָם; Act. 17, 24. Men Gud er „Begyndelsen og Enden", ikke blot Alpha, men ogsaa Omega, Apoc. 1, 8, ikke blot Tilværelsens causale, men ogsaa dens teleologiske Princip. Derfor heder det i omfattende Betydning om ham som absolut Princip: *ἐξ αὐτοῦ καὶ δι αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν τὰ πάντα* Ro. 11, 36. — Som positivt Tilværelsesprincip er Gud Aand, Joh. 4, 24; thi *τὸ πνεῦμα ἐστιν τὸ ζωοποιοῦν*. Han er altsaa ulegemlig. En Aand „har ikke Kjod og Ben." Luc. 24, 39. Som Aand er Gud ikke Materie, ikke Stof, heller ikke Natur i phænomenal Betydning. Men at Gud er uden Legeme er ikke identisk med, at han i enhver Betydning er uden Natur. Den hellige Skrift hindrer os lige saa lidt som den christelige Tænkning i at fatte Gud som *θεία φύσις* i overmateriel Betydning. Den bruger selv dette Udtryk 2 Ptr. 1, 4. At Apostelen Peter ikke ved Aand tænker paa en Existens, som i sig umulig kan rumme noget Moment af Natur, dette se vi f. Ex. 1 Ptr. 3, 18, hvor det om Christus heder *ζωοποιηθεὶς δὲ πνεύματι*, hvilket ikke kan betyde, at Christus ved sin Levendegjørelse blev blot Aand, hvad der vilde være Usandhed, men vel, at hans Natur aandeliggjordes. Ligesaa, naar Apostelen Paulus betegner den opstandne Christum som *πνεῦμα ζωοποιοῦν*, 1 Cor. 15, 45, da er det sikkert nok, at han dermed ikke har villet betegne ham som natur-

los Aand, hvorved han vilde komme i Strid med sig selv og den øvrige Skrift, ifølge hvilken Christus er gaaen ind i Himlen i sin forklarede Menneskenatur, som han beholder i Evighed. Vi have endvidere fundet Læren om en guddommelig Natur støttet ved Begrebet om Guds Menneskeblivelse i Forbindelse med Skriftens Lære om Guds Uforanderlighed. At Ordet bliver Kjød, Joh. 1, 14, synes ikke vel forenligt med den Sandhed, at der ingen Omskiftelse er i Gud, Jac. 1, 17, dersom han ved Incarnationen virkelig omskiftes, idet han bliver noget, som i enhver Henseende er fremmed for hans Væsen. Endelig skulle vi endnu blot minde om Skriftens Lære om Menneskets Gudbilledlighed og dens anthropomorphiske Udtryk om Gud, hvorved den synes at pege tilbage til Forhold i Gud, i hvilke Naturens og Endelighedens Forhold have sin ideale Præformation. — Derimod er Skriftens Lære om Gud som Aand ganske vist i Strid med alle theosophiske Forsøg paa at forklare Verden emanatistisk ud af Guds Væsen, hvorved den bliver væsensens med ham og ikke i egentlig Betydning creatura d: Frembringelse af et Nyt, Frembringelse af det, der ikke er Gud. At gaa nærmere ind herpaa hører imidlertid først hjemme under Læren om Skabelsen. — Som Tilværelsens absolute Princip er Gud det absolute Liv. Han er „den Levende" i Ordets absolute Betydning. Gn. 16, 14; 24, 62. Ps. 42, 3; 84, 3. Hos ham er „Livets Kilde", Ps 36, 10; thi kun om ham gjælder det: ζωὴν ἔχει ἐν ἑαυτῷ Joh. 5, 26. — Paa denne Maade betegner den hellige Skrift tillige Guds Aseitet. Sit Liv med al dets uendelige Fylde har Gud

ikke fra nogen Kilde udenfor sig selv. Det absolute Ophav til alt Liv er i ham selv. — Om Guds Enhed som den Absolute i Modsætning til enhver Forestilling om „flere Guder" se Deut. 6, 4; 4, 35; 1 Cor. 8, 4. 6; Gal. 3, 20. Men at Guds Væsen ogsaa i sig selv er ét fremgaar allerede af Gudsnavnet Jehovah. „Jeg er den, jeg er", saa kan kun den sige om sig selv, der ved sig selv i absolut Enhed og Overensstemmelse med sig selv, derimod ingen relativ Existens, som ikke ved sig fuldt fri for al Modsigelse, al Splidagtighed med sig selv. Guds Væsens Enhed fremgaar fremdeles af de ovenanførte Steder om ham som Aand og Liv, Udtryk, der begge forudsætte Væsenets organiske Enhed, ligesaa af Skriftens Lære om Guds Uforanderlighed. Se f. Ex, Jac. 1, 17. Ro. 1, 23; 1 Tim. 1, 17.

Guds Personlighed er Forudsætningen for den hele Aabenbaring, som selv just er Aabenbaringen af et personligt guddommeligt Jeg, der henvender sig til Mennesket som et Du. Gud taler om sig selv i første Person og siger: „Jeg er Herren," Gn. 15, 7. „Jeg er Gud den Almægtige," Gn. 17, 1; og han tiltales i Bønnen i anden Person. Mt. 6, 9 ff. Joh. 17. Saaledes overalt i den hellige Skrift. Guds Personlighed betegnes ligeledes, saa ofte som han betegnes som Aand, og saa ofte som der tillægges ham Personlighedens Attributer: Selvbevidsthed og Selvbestemmelse.

At Gud er Kjærlighed vidner den hellige Skrift ikke blot med udtrykkelige Ord, 1 Joh. 4, 8: ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστιν — men hele Aabenbaringen peger som en Kjærlig-

hedsaabenbaring tilbage til Guds Væsens Kjærlighed. Og naar det heder om Guds Kjærlighed til Verden, at han elskede Verden saa, at han hengav Sønnen til dens Frelse, Joh. 3, 16, da peger dette tilbage til det almindelige Forhold, at Kjærlighed er Selvhengivelse. Den er dette ogsaa da, naar Gud hengiver sin Søn. Thi Sønnen hører med til hans Selv. — At vi først da i fuld Betydning fatte Gud som ethisk Personlighed, naar vi fatte ham som Kjærligheden, dette bevidner den hellige Skrift derved, at den overhoved lærer os at kjende Kjærligheden som den højeste ethiske Kategori. Paa Kjærligheden skal Jesu Disciple kjendes. Joh. 13, 35. Jesu sidste Formaning til Disciplene før sin Bortgang i Døden er en Formaning til Kjærlighed. Joh. 15, 9 ff. Paulus betegner de Christne som dem, i hvem Guds Kjærlighed er udøst, Ro. 5, 5, og at skilles fra Christo er at skilles fra hans Kjærlighed, Ro. 8, 35. Den er Summen af alt Guds Krav til os, Ro. 13, 10 cfr. Gal. 5, 14; 1 Tim. 1, 5. Uden den er de højeste Gaver for intet at regne. 1 Cor. 13, 1. Den er en Christens højeste Pryd og Ære, større end Tro og Haab, og den har fremfor begge evig Gyldighed, 1 Cor. 13, 13. 8. Troen er virksom ved Kjærlighed, Gal. 5, 6. Af „Aandens Frugter" nævnes den som den første, Gal. 5, 22. Vi skulle være hellige og ustraffelige i Kjærlighed, Eph. 1, 4; rodfæstede og grundfæstede i Kjærlighed, Eph. 3 18. Vi skulle over alt andet iføre os Kjærligheden, som er Fuldkommenhedens Baand, Col. 3, 14. „Haver for alle Ting inderlig Kjærlighed." 1 Ptr. 4, 8. Som Johan-

nes erklærer, at Gud er Kjærlighed, saa erklærer han ogsaa om vor Kjærlighed, at den er af Gud, saa at han endog i Almindelighed kan sige, at hver den, som elsker, er født af Gud og kjender Gud. 1 Joh. 4, 7. Barnet er af Faderens Væsen.

At vi ogsaa mediage Helligheden som Væsens betegnelse (og ikke som „Egenskab"), dertil søge vi vor Hjemmel i den hellige Skrifts Sprogbrug, hvor ofte קָדוֹשׁ ligefrem bruges som Gudsnavn. Saaledes navnlig hos Jesaja. Ordets Grundbetydning er ifølge Gesenius purus, mundus, immunis. Gud er hellig som den absolut Rene, den Pletfrie. Det rene Lys er Billede paa hans Hellighed. For denne Hellighed er Loven med dens Krav et Udtryk, og det er Hellighed, Gud kræver. „I skulle være hellige; thi jeg, Herren eders Gud, er hellig." Levit. 19, 2. De skulle rense sig, naar de træde frem for den Hellige. Exod. 19, 10 11. Over for Synden er Guds Hellighed en fortærende Ild. Deut. 4, 24. Israels Hellige kræver sin Ære ogsaa af sine Fiender. Han forherliger sig paa dem, idet han dømmer dem. Thi „høj er den Herre Zebaoth ved Dommen, og den hellige Gud helliger sig ved Retfærdighed." Jes. 5, 16 cfr. Ez. 28, 22: „Saa siger den Herre, Herre: Se, jeg kommer over dig, Zidon, og jeg vil forherlige mig i din Midte, og de skulle forneinme, at jeg er Herren, naar jeg holder Dom over det og helliggjør mig paa det." Den Hellighed, der manifesterer sig i Forhold til Verden, viuder om, at Gud i sit Væsen, i og for sig, er den Hellige. Derfor heder det, at hans Navn er helligt, Ps 111, 9, at Helligheden er

hans Herlighed, Ex. 15, 11. Af N. T. cfr. Luc. 1, 49: „Hans Navn er helligt.“ Ro. 7, 12: „Loven er hellig, Budet helligt.“ 1 Cor. 6, 2: Fra Helligheden skal Dommen udgaa over den Gud fiendske Verden. 2 Thes. 1, 10: Herren vil „herliggjores i sine Hellige.“ Som Hellige bringe de ham aandelige Offere; 1 Ptr. 2, 5 cfr. 1 Ptr. 1, 15. 16; Aab. 4, 8. Alt vidner om, at Helligheden er det Princip i Gud, ifølge hvilket han vil sig selv og kræver sin Ære af alt og alle.

Om Gud som summum bonum eller bedre som den absolut Gode vidner den hellige Skrift paa det bekjendte Sted Mt. 19, 17 *οὐδεὶς ἀγαθὸς εἰ μὴ εἷς, ὁ θεός*. Cfr. Mr. 10, 18; Lc. 18, 19. Skabningen er god, for saa vidt den stemmer overens med den Norm, Gud har sat for dens Tilværelse. Men ingen uden Gud er god i absolut Forstand d: han har Normen i sig selv, saa at han er god, idet han er i Overensstemmelse med sig selv. Forøvrigt taler den hellige Skrift om Guds Godhed som „Egenskab“ d: hans Godhed mod os.

Gudsnavnet אֱלֹהִים afledes nu i Almindelighed ikke af אוּל=אָלָה, at være mægtig, men af אָלָה, frygte: Numen tremendum; og Flertalsformen forklarer man hverken polytheistisk eller trinitarisk eller collectivt (indbefattende Englene), men som pluralis magnitudinis: Gud er den uendelige Majestæt. שַׁדַּי af שָׁדַד betegner Gud som den absolut Mægtige. אֲדֹנִי = הָאָדוֹן betegner ham som den absolute Herre eller Hersker. Det er forskjellige Udtryk for Guds Absoluthed, der møde os i disse Navne. יְהוָה er den personlige Aabenbaringsguds nomen proprium. Nav-

net er en Omsætning af Guds Selvbetegnelse for Moses, Exod. 3, 14: „Jeg er den, jeg er." Det er Pagtens og Naadens Gud, der har givet sig selv Navn. I dette Navn synes uden Tvivl at ligge, at Gud er den absolute og personlige Gud, som med ubetinget Frihed bestemmer sig selv.

Det græske θεός deriveres forskjelligt. Man forkaster nu gjerne Derivationen af det sanscritiske div, lyse. Sandsynligere finder man Afledningen af Roden θες i Verbet θέσσασθαι: anraabe, hvorefter θεός = den, der anraabes[1]). Andre aflede Ordet af τίθημι: sætter, hvorefter Gud er den, der sætter alt, absolut Causalprincip.

3.

Den Splidagtighed, hvori den umiddelbart religiøse Aand kommer med sig selv, naar den søger at realisere et Samfund med Gud enten ad den exclusive Monismes eller ad den exclusive Dualismes Vej, har først og fremst sin Kilde i et ensidigt Begreb om Guds Væsen, som den altid søger at bestemme i Forhold til Verden. Den religiøse Monisme eller Pantheismen stræber først og fremst at hævde det første af de Momenter, hvorved vi have fundet Guds Væsen bestemt, nemlig hans Absoluthed. Et Blik paa Hovedmomenterne i det pantheistiske Gudsbegrebs Historie vil imidlertid vise os, for det første at Pantheismen ikke formaar at hævde dette Begreb uden paa Bekostning af Begrebet om Guds Personlighed, og dernæst,

[1]) Cfr. Cremer, Bibl. theol. Wörterbuch.

at den heller ikke i Sandhed formaar at opretholde Absoluthedens Begreb.

Den gamle indiske Brahmalære er et Emanationssystem, som lader alt vorde af det oprindelige Ene. Grundbegrebet om dette er den oprindelige Kraft. Denne Kraft ytrer sig paa tredobbelt Maade, som en Kraft, ud af hvilken alt Enkelt vorder, hvorved det opholdes, og hvori det som enkelt forgaar eller forsvinder. Det Oprindelige, som selv hverken vorder, opholdes eller forgaar, heder i Vedasystemet Brahma. Denne Urtilværelse er den abstracte Enhed, som ligger til Grund for Tingenes og Væsenernes Mangfoldighed: den nøgne, tomme Væren, der ikke har nogen Egenskab, ikke kan betegnes ved noget Prædicat. Vi kunne sige, hvad det ikke er, men aldrig positivt, hvad det er. Det kan kun betegnes som det Ubegribelige, det Navnløse, som vi kun fatte i samme Grad, som vi ikke tænke noget Bestemt derved. Det vilde navnlig være meget forfejlet herved at tænke paa selvbevidst og selvbestemmende Personlighed. — En videre Udvikling af den pantheistiske Tankegang er den oldgræske mythiske Forestilling om Gud som Verdenssjelen. — I de joniske Naturphilosophers Hylozoisme ere Naturelementerne, Vand, Luft, etc. det Oprindelige, det Almene eller det guddommelige Urvæsen, ud af hvilket alt vorder, Tilværelsens paa en Gang physiske og psychiske Princip. — Eleaternes Princip er den rene, bestemmelsesløse Væren. Tilværelsens logisk kategoriske Princip er „det Ene", hvori de søge det Guddommelige, og over for hvilket al Verden og alt Enkelt opløser sig i Skin. For Stoikerne er Verden et levende Hele, et

ζῷον, hvis iboende Sjel, der tillige er dets ordnende og organiserende Urkraft, er Gud. Han er Verdenssjelen, som i Phænomenernes Mangfoldighed kun giver et phænomenalt Udtryk for sit eget immanente Liv og Væsen. — Nyplatonismen have vi lært at kjende som et System, der begynder i emanatistisk Monisme og ender i practisk, asketisk Dualisme. Gud er her det lige saa ubestemmeligt Ene, som i Brahmanismen og Eleatismen. Han er det Overvæsentlige, hvorfra Væsenerne datere sin Tilværelse ved Emanation.

Blandt Kirkefædrene ville vi særlig nævne Origenes som den, hos hvem en pantheistisk Paavirkning giver sig tilkjende. Gud er det Absolute, Tilværelsens Urgrund, som nødvendig maa objectivere eller aabenbare sig. Nærmest sker dette ved Sønnens Avling. Men som Sønnen er en Emanation af Faderens Væsen, synes Verden paa lignende Maade at emanere af Sønnen, hvorved Gud og Verden blive væsensens.

I Middelalderens første Halvdel er Johannes Scotus Erigena den vigtigste Repræsentant for pantheistiske Forestillinger om Gud. Hans Tænknings Udgangspunkt og Grundbegreb er φύσις, natura, nemlig: prima, quæ creat et non creatur (Gud som Universets Skaber); secunda, quæ creatur et creat (de guddommelige Ideer), tertia, quæ creatur et non creat (Tingene), quarta, quæ nec creat nec creatur (Gud som Universets Maal). Men Gud er alt, og alt er Gud. Universet emanerer af ham og vender tilbage i Guddommens Enhed: en evig Proces. — Udgangspunktet for Eckarts mystiske Speculation er

Begrebet Væsen. Derved forstaaes det Almene, der tillige er det Nødvendige, som udelukker al Forskjel. Gud er ikke det højeste Væsen, men det eneste Væsen, det evigt Almene og Nødvendige, den eneste, som i Sandhed kan sige: „Jeg er.“ Sønnens Aabling er den evige Selvobjectiverings-Proces, hvorigjennem umiddelbart tillige alt vorder. Men Tingenes Væren er Guds Væren; thi Faderen og Sønnen ere Et. „Alle Ting ere Gud, og Gud er alle Ting.“ — Det samme Begreb om Gud som den rene Væren finde vi hos andre Mystikere, saaledes hos Suso. Begrebet er hos ham saaledes udtomt for al positiv Bestemthed, at han lige godt kan betegne Gud som „et evigt intet“ og som „det allervæsentligste noget“ Han lignes ved en „Cirkel, hvis Midtpunkt er allesteds, og hvis Omkreds er intetsteds.“ Tingenes Indtrædden i Creaturlighed er deres Emanation af Gud. Men det er deres Længsel og Maal at flyde tilbage i ham.

Spinozas Gud er Substansen, hvortil alt Phænomenalt forholder sig som Attributer, nemlig Tænkning og Udstrækning. Alt sker i Kraft af indre Nødvendighed. Substansen er beherskt af en Nødvendighedens Lov, i Kraft af hvilken den ikke kan aabenbare sig anderledes, end den gjør.

For Fichte er Gud det absolute eller almene Jeg, som er Et med den sedelige Verdensorden. Dette Jeg er Causalitet, idet al Realitet er tilstede i det. Som omfattende alle Realiteter er det Substans. Ved dette absolute Jeg forstaar Fichte ingenlunde et personligt, fra Verden forskjelligt Væsen. At „anskue Gud udenfor sig“

som noget Transcendent gaar ikke an. Han er kun som den Immanente. Han er Fornuftverdenens forenende Baand, dens uopnaaelige Ideal. I ham skulle alle Individer smelte sammen. I denne Enhed leve vi det Absolutes Liv, eller det Absolute lever sit Liv i os.

Fichte er Idealist. For ham har det Naturlige kun forbigaaende Gyldighed. Det absolute Jeg er det ideale Jeg. Hos Schelling aabenbarer det Absolute sig baade i Natur og Aand. Begge ere Aabenbarelser af det ene Absolutes organiske Liv. Naturen er dets synlige Aand, ligesom Aanden er dets usynlige Natur. Gud eller det Absolute er ikke forskjellig fra Verden, og Historien er „en fremadskridende, aldrig ganske færdig, lidt efter lidt sig udfoldende Aabenbarelse af det Absolute." At tænke sig Gud som Personlighed erklærer Schelling i sin tidligere Periode for en Umulighed. — Dette Begreb har han dog senere optaget i sin theosophiske Speculation. Gud betegnes her som den højeste Personlighed.

Hegels Philosophi er i sin Helhed en Udvikling af det Absolutes eller Guds Begreb. Verden, Naturen og Menneskeheden ere Momenter i Guds egen Selvrealisation. Som den Absolute kan Gud nemlig ikke have noget over for sig. Alt maa være Momenter i hans egen Væren. Kun deri har det sin Gyldighed. Kunde der siges, at der var noget over for eller udenfor ham, da var han netop ikke absolut, ikke uendelig. Det vilde være en Skranke for hans Væsen. En saadan Modsætning er derfor utænkelig, og de kosmiske Modsætninger maa han være hævet over i den Forstand, at han i sit Væsen har dem som

Momenter, der evigt sættes og ophæves. Dette betinger en Proces, hvori Gud manifesterer sit Liv. Han er ikke den livløse Væren, ikke den blotte Væren, men væsentlig tillige den evige Vorden. I den evige Sætten af Modsætninger og deres Ophævelse i Væsenets Enhed lever Gud sit Liv: et evigt i sig selv tilbagevendende Kredsløb, hvor Enden altid tillige er Begyndelse. — Gud er det Ene, det Absolute. Men ikke i den Betydning, hvori Eleaterne tog det som den blotte abstracte Væren, heller ikke efter Spinozas Tanke som den blotte Substans. Som den absolute Væren eller den absolute Substans er han tillige absolut Subject eller Personlighed. Ogsaa Hegel har optaget dette theistiske Begreb i sit monistiske System.

I den rene Pantheisme er der imidlertid neppe Plads for Begrebet om Guds Personlighed, hvilket vi ogsaa have fundet tilstrækkelig bekræftet ved vort Blik paa dens Historie. Dette Begreb synes overhoved uforenligt med Immanensens Identitetstheologi. Er Gud identisk med Verden, da synes han ikke at kunne være selvbestemmende, fri Aand. Thi Verden i dens Helhed kjende vi ikke saaledes, men som et „Nødvendighedens Rige", der ikke bestemmer sig selv.

Men Pantheismen fyldestgjør heller ikke det Gudsbegreb, hvorimod den selv ligefrem tenderer. Den vil først og fremst fatte Gud som det Absolute. Men dersom dette Absolute skal tænkes saaledes immanent, at det bliver identisk med den phænomenale Verden, hvad Pantheismen just vil, da nødes den til at vælge mellem to Antagelser, der begge indeholde en Selvmodsigelse: Enten bliver den

Gud, der er identisk med Verden, endelig, efterdi Verden er endelig, eller den Verden, som er identisk med Gud, bliver uendelig, efterdi Gud er uendelig. For at redde Guds Absoluthed søger Pantheismen at abstrahere bort fra Verdens Endelighedsbestemmelser, hvorved den kommer til enten at statuere en ganske anden Verden end den, vi kjende, en uendelig Verden, eller til at statuere en ganske anden Gud, end den, vi behøve, den bestemmelsesløse „rene Væren", hvori vi intet finde. Denne Væren omsætter sig i sin absolute Indholdsløshed i den rene Ikkeværen, det rene intet, det evige Nirvana. I Asien tog den budhistiske Nihilisme Arv efter den brahminske Pantheisme, og i Europa er noget Lignende skeet i den moderne philosophiske Nihilisme, der daterer sig fra Schopenhauer, medens Naturalismen søger at bygge sig en Livsanskuelse uden et Gudsbegreb.

I klar Modsætning til Monismen søger Dualismen at hævde det andet af de Grundbegreber, vi have fundet constituerende for Guds Væsen, men som Monismen fornegter, nemlig Guds Personlighed. Dualismen er nemlig transcendentalistisk: For den er det væsentligt at tænke Gud i personlig Selvafsluttethed over eller over for Verden. Men som Pantheismen ikke formaar at yde et personligt Gudsbegreb, saa formaar Dualismen for det første ikke at yde et absolut Gudsbegreb. Og dernæst: Som Pantheismen ikke kan fyldestgjøre sin egen Hovedfordring om en absolut Gud, saa kan Dualismen heller ikke fyldestgjøre sin egen Fordring om en absolut personlig Gud. Et

Blik paa nogle Hovedmomenter i dens Historie vil vise os dette.

Om Parsismen er det nok at sige, at dens Gud ikke er den Absolute, fordi han har et ondt Princip evigt og selvstændigt ved Siden af sig. Ahura mazdâo er Personlighed, den gode, vise, mægtige Gud, hvis Symbol er Lyset. Men Anro mainyus har selvstændig og oprindelig Magt til at begrænse og skade hans Virksomhed.

Ogsaa Platon har et personligt Gudsbegreb. Verdens Skaber er god og vis. Han er en Gud, der „glæder sig" over sine Hænders Gjerninger, og som vil tilbedes og adlydes. Han er „Faderen", der sørger vel for Menneskene som sine Børn og giver dem gode Gaver. Han synes saaledes hverken at mangle Intelligens, Vilje eller Følelse. Han er ophøjet over Verden og styrer den med himmelsk Magt, Visdom og Godhed.

Men absolut er den platoniske Gud lige saa lidt som Mythens. Thi han har Stoffet udenfor sig som noget selvstændigt Bestaaende, det Phænomenale, Ideens Modsætning, der i sig indeholder Kilden til alt Ondt.

Mere usikkert synes Personlighedsbegrebet at være i Philos Forestillinger om Gud i hans qualitetsløse Ubestemmelighed. Et Væsen, der maa tænkes „uden Qualitet", om hvilket τὸ εἶναι μόνον eller Existensen egentlig er det Eneste, der positivt kan prædiceres, er det ikke let at tænke sig som Personlighed. At Philo imidlertid vil have Gud tænkt som Personlighed fremgaar af det Forhold, hvori han dels stilles til Logos, nemlig som Fader, dels til Verden, nemlig som dens frit handlende Demiurg (ikke

som Stoffets Stabere, men som dets Formere, dens Styrer og Leder: ἡγεμών.

Gjennem Gnosticismen og Manichæismen trængte dualistiske Forestillinger om Forholdet mellem Gud og Verden som et Forhold mellem den abstracte Aand og Materien som det Ondes Kilde ind hos flere Kirkelærere.

Naar Begrebet om Gud som selvbestemmende Personlighed ikke paa ethvert Punkt finder sit Correctiv i Begrebet om ham som det Absolute, der lige saa vel er det oprindeligt og umiddelbart Bestemte som det Selvbestemmende, da slaar Begrebet om Guds personlige Frihed over i Forestillingen om personlig Vilkaarlighed, hvad der ideelig har vist sig at være Dualismens Fejl. Saaledes i Middelalderen hos Duns Scotus, hvis Lære i mange Maader er det dualistiske Modbillede til hans Navnebroder Johannes Scotus's Pantheisme. Hos Duns Scotus er Guds Vilje det alt beherskende Udgangspunkt for hans Betragtning af Guds Væsen: Voluntas est superior intellectu. Denne Vilje betragtes i enhver Henseende som primum movens i alt, hvilket faar et characteristisk Udslag i den scotistiske Ethik. Medens Thomas og hans Skole holder den Sætning, at Gud vil det Gode, fordi det er godt, er Duns Scotus og hans Skole af den Mening, at det Gode bliver godt alene derved, at Gud vil det. Characteristisk i denne Henseende er ogsaa Bacos Mening, at Adams Synd forklares derved, at han gav efter for Fristelsen til at søge noget i og for sig Godt i Stedet for at blive staaende ved det empiriske Bud i dets uudgrundelige Positivitet. Den absolute Vilje er her overalt

den rent formale Vilje og som saadan den absolute Vilkaarlighed, et Fejlsyn, som i Tidens Løb fik de betydeligste Consequenser i den theologiske Lærendvikling. Spørgsmaalet om Forholdet mellem det Gode og Guds Vilje var allerede opstillet af Platon. Men udenfor Christendommen kan det ikke finde nogen Besvarelse. At det Gode er godt paa samme Tid som nødvendig Bestemthed i Gud og som fri Bestemmelse af Gud er en Tanke, som er fremmed for den umiddelbare Bevidsthed, fordi det Begreb, hvori Frihed og Nødvendighed enes, Begrebet om Gud som den absolute Kjærlighed, er væsentlig fremmed for den umiddelbare Bevidsthed. — Det samme Begreb om Gud som vilkaarlig Vilje gjenfinde vi hos Cartesius. Det Gode, det Sande, det Skjønne har vistnok sit Ophav i Gud, og han er den Sanddrue, der garanterer disse Kategoriers Gyldighed for os. Men det havde staaet ham frit for at give dem et andet Indhold. Det er atter den i Personlighedsbegrebet liggende Frihedsbestemmelse, som hævdes paa den selvgyldige, absolute Nødvendigheds Bekostning. Man opgiver Guds Absoluthed for at hævde hans Personlighed.

Væsentlig paa samme Maade tænkes Gud indenfor dualistiske Retninger. Særlig ville vi minde om Socinianismen. Socin er Dualist: Han lærer en evig Materie udenfor Gud, hvoraf Verden er bleven dannet. Gudserkjendelse er for ham væsentlig Erkjendelse af den guddommelige Vilje som Grundlag for et moralsk Liv. Erkjendelsen af Guds Væsen har kun Betydning, for saa vidt det tjener til at oplyse os om hans positive Vilje.

Guds Frihed, Vilje, Magt over os, dette er, hvad vi frem for alt maa erkjende i Gud. Der spørges i den socinianske Catechismus (Qu. 54): „Hvad vil det sige at erkjende, at Gud er?" Svar: „At erkjende, at han af sig selv har guddommelig Magt over os."

For Kant er Gud det absolut Transcendente. Fornuften stræber at slutte ud over det Betingede, som den empirisk kjender, til et Ubetinget, som ikke empirisk kan kjendes, til Gud som det absolute Indbegreb af alle Fuldkommenheder eller som det „aller realeste Væsen." Men det Transcendente er en „Ding an sich", som ikke kan naaes ved nogen theoretisk Slutning. Guds Existens er en Tilværelse hinsides al Erfaring. Derfor have vore theologiske Begreber ingen theoretisk Gyldighed. Ikke metaphysisk, men vel moralsk, practisk Indhold og Værdi have de menneskelige Begreber om Gud. Han er Gjenstand for den practiske Fornufts moralske Postulat som Ophav til Moralloven med dens kategoriske Imperativ. Al Religion reduceres til moralsk Bevidsthed, al Religiøsitet til Erkjendelsen af alle vore Pligter som den guddommelige Viljes Bud til os.

Dualismen kan ikke hævde Guds Absoluthed. Den Gud, der i Evighed er begrændset af en kosmisk Modsætning med uafhængig Existens, er ikke absolut. Dualismens Gud er saaledes heller ikke absolut fri Personlighed. Absolut Selvbestemmelse kan der ikke tillægges den Gud, hvis Bestemmelser begrændses af et Nødvendighedens Rige udenfor sig selv, hvorover han ikke har fuld, oprindelig Raadighed.

Den religiøse Aands Fordring til begge Sider tilfredsstilles først i Christendommen. Vi have fundet, at, idet vi komme i Erfaringsforhold til Gud som Kjærligheden, erfare vi Gud paa en Gang som den Absolute og som den Personlige, som den nødvendigt Bestemte, der paa samme Tid bestemmer sig selv i absolut Frihed.

Det christelige Gudsbegrebs Historie viser os et fremadskridende Arbeide paa at tilegne sig i klar Bevidsthed, hvad Kirken saaledes ejer paa den ene Side som objectiv, aabenbaret Sandhed og paa den anden Side som central, men fra først af uudviklet, subjectiv Erfaring. Paa mange Maader maa Kirken under dette Arbejde erare, at den endnu laborerer med uovervundne Levninger af de førchristelige Standpunkters Ensidighed, og at al dens Erkjendelse er „stykkevis".

Guds Absoluthed[1]) fatte Fædrene nærmest i det Forhold, at han er al Tilværelses causale Princip: *πάντων αἰτία καὶ ἀρχή*. Saaledes Justin, Tertullian, Irenæus, Joh. Damascenus o. a. Han er Ophavet for al Væren, ogsaa sin egen. Han er *ἀφ' ἑαυτοῦ, αὐτοφυής, αὐτοούσιος*. Deus ipse sui origo. Hilarius: Ipse est, qui quod est non aliunde est; in sese est, secum est, a se est, suus sibi est et sibi ipsi omnia est. Hieronymus: Deus ipse sui origo suæque causa substantiæ est. Under nyplatonisk Indflydelse udvikles Begrebet om Gud som den rene Væren. Han betegnes som *τὸ ὄν, ὁ ὤν ὁ ὄντως ὤν*, som *αὐτουσία*. Det gjælder at tænke Gud som den, hvis

[1]) Cfr. Thomasius, Dogmatik 2 Aufl. I. p. 15 ff.

Væsen er hævet over al creaturlig Bestemthed. Han betegnes derfor som ὑπερούσιος, ἐπέκεινα πάσης οὐσίας, ὑπὲρ ζωήν, ὑπὲρ λόγον. Paa nyplatonisk Maade betegnes han som τὸ ἁπλῶς ἕν. Saaledes især Dionysius Areopagita. Ved Abstractionens Negationer og Bestemmelsesloshed kunde Kirkens Mænd dog ikke blive staaende. Man søger at fylde den tomme Form med concret, positivt Indhold. Som den „overvæsentlige" Væren er Gud tillige ὑπερπλήρης, og Gregor af Nyssa betegner ham som et πέλαγος οὐσίας, Joh. Damasc. som Indbegrebet af al Fuldkommenhed: τὸ κατὰ πάντα τέλειον. Al Væren har sit positive Princip i ham. Navnlig er han den absolut Gode. Saaledes blandt Grækerne især Athanasius; cfr. Origenes: τὸ αὐτὸ ἀγαθὸν, τὸ οὐσιοδῶς ἀγαθὸν. Han er bonitas principalis. Augustin: Omne bonum aut Deus aut ex Deo. Deus est ipsum bonum, summum bonum: Bonitas est substantia Dei.

Guds Personlighed er altid bleven lært i Kirken. Begrebet træder dog stærkere frem hos de practiske Latinere end hos de speculative Grækere. Allerede hos Justinus Martyr finde vi den Sætning: θεὸς ἐστιν νοῦς τέλειος. Saaledes ogsaa Clemens Alex. og Origenes. Irenæus betegner Gud i Modsætning til Gnosticismens Theologi paa den ene Side som Intelligens, Selvbevidsthed, paa den anden Side som Vilje, Frihed. Totus mens et totus logos, totus spiritus operans. Naar Gud er al Tilværelses absolute Causalitet, da er han ifølge Irenæus dette just i Kraft af sin absolute, personlige Vilje, ved

hvilken han virker alt. Hos Auguſtin er Guds Selvbevidſthed Udgangspunktet for hans Trinitetslære. Deus meminit sui, intelligit se ipsum, vult (diligit) se ipsum. Momenterne ere sapientia, notitia sui og dilectio sui.

Den middelalderlige Scholaſtik fremhæver ſnart det ene, ſnart det andet af disſe Momenter. Anſelm betoner Guds Selvbevidſthed, medens Guds Væren er Udgangspunktet for Thomas's Theologi: In Deo idem est esse et essentia; sua essentia est suum esse. Viſtnok vil Thomas fatte Guds Væren ſom en levende, actuel Væren, men dog ſaa, at Forſkjellen mellem Væren og Bevidſthed, mellem Viden og Vilje ophæves i Væſenets abſolute Identitet med ſig ſelv. Idem in Deo intelligere et esse, velle et esse. Ejus velle est suum esse. — Hildebert af Lavardin (Biſkop af Tours † c. 1133) har ſøgt at ſamle i poſitive og negative Udtryk Begrebet om Guds Abſoluthed i følgende Stropher: Super cuncta, subter cuncta, extra cuncta, intra cuncta, intra cuncta nec inclusus; Extra cuncta nec exclusus, super cuncta nec elatus, subter cuncta nec substratus; Super totus præsidendo, subter totus sustinendo, extra totus complectendo; Intra totus est implendo.

Den lutherſke Reformation var anlagt for et mere concret og levende Gudsbegreb. Den tog ſit Udgangspunkt i Erfaringen af Guds ufortjente Kjærlighed og vil frem for alt have Gud opfattet ſom den abſolute Kjærlighed. Saaledes navnlig Luther, der i ſin Iver for denne evangeliſke Erkjendelſe endog gik meget for vidt i ſin nedſættende Dom om Værdien af Schola-

stikens theologiske Arbejde. Ikke som om Erkjendelsen af Guds Væsen som Kjærligheden var noget Nyt i Kirken. Den er mer eller mindre bevidst Nerven i alt Samfund med Gud. Det er et overordentlig kraftigt Ord af Augustin dette, at i al Kjærlighed er det i Grunden Gud, som elskes, qui est ipsa dilectio, en Erkjendelse, som kun er en consequent Anvendelse af det store johanneiske Ord: Hver den, som elsker, er født af Gud. Thi Gud er Kjærlighed. Et andet Vidnesbyrd om, hvilken Rolle Kjærligheden spiller i Gudsbegrebet, er den mærkelige Omstændighed, at allerede Victorineren Richard lægger Kjærligheden til Grund for sin Deduction af Guds Treenighed. Særlig finde vi indenfor den practiske Mystik glødende Skildringer af den guddommelige Kjærlighed. Det er saaledes ny, levende, erfaringsmæssig Erkjendelse af en gammel Sandhed, naar Luther trænger frem til Erkjendelsen af Kjærligheden som det Centrale i Guds Væsen, som „Guds Hjerte". Befrugtende har denne Erkjendelse virket paa hele den senere Theologi, og særlig har den ogsaa kastet nyt Lys over Momenter i Gudsbegrebet: saaledes f. Ex. naar lutherske Scholastikere tage sit Udgangspunkt for Bestemmelsen af Helligheden Begreb i Guds Kjærlighed. Buddeus fatter Guds Hellighed som hans Kjærlighed til sig selv: Qvando Deus se ipsum amore purissimo amare concipitur, ut simul ab omni imperfectione remotus et separatus censeatur, amor ille vocatur sanctitas. — Men i det Hele har den lutherske Scholastik, i Stedet for at benytte den vundne evangeliske Erkjendelse til at tage Udgangspunktet for hele

sin Theologi i det erfaringsmæssige Frelseforhold, og uden at føre Erkjendelsen noget væsentligt Skridt videre, gaaet tilbage til den ældre Scholastik, især den thomistiske. — Om Reformationen i dens calvinske Skikkelse er endnu at bemerke, at den ved at gaa tilbage til det scotistiske Begreb om Gud som vilkaarlig Vilje lagde Grunden til Læren om det vilkaarlige Naadevalg.

§ 9.

Guds Egenskaber.

Ved at tænke os Gud som den absolute personlige Kjærlighed i Forhold til Verden komme vi til Begrebet om Guds Egenskaber.

Tænke vi Guds Absoluthed i Forhold til Verden i dens Endelighed, da spørges der om hans Forhold til Tid og Rum. Gud er uafhængig af al Tid, men lever som Tidens Ophav Historiens Liv med: Han er evig. Ligesaa er han uafhængig og uindskrænket af alt Rum, paa samme Tid som han gjennemtrænger Rummet med sin Nærværelse: Han er allestedsnærværende. I sit Forhold til Tiden og Rummet med deres Omskiftelighed er han uforanderlig.

Gud er Personlighed og har som saadan Bevidsthed og Vilje. Tænke vi paa Guds Bevidsthed i

Forhold til Verden og spørge: Hvad ved Gud? da er Svaret, negativt: Ogsaa hans Viden er uindskrænket; positivt: Han ved alt. Gud er alvidende. Lige saa lidt har Guds Vilje nogen Skranke i Verden. Han kan alt, hvad han vil o: han er almægtig.

Gud er Kjærlighed. Hans frie Kjærlighed til Verden kalde vi hans Godhed (bonitas relativa s. benignitas).

Af Guds Kjærlighed til sig selv eller hans Hellighed følger hans Retfærdighed, som er hans virksomme Hellighed eller hans Helligheds virksomme Forhold til Verden.

Guds Visdom er hans Magt og Vilje til at bestemme Formaal og bruge Midler, der ere absolut gode, fordi de stemme overens med hans eget fuldkomne Væsens Norm. Af hans Hellighed følger, at de bedst tjene hans Ære, af hans Godhed, at de bedst tjene Skabningens Tarv.

Guds Sanddruhed bestaar deri, at han opfylder sin Godheds Løfter — hvilket ogsaa kaldes hans Trofasthed — og fuldbyrder sin Helligheds Trusler.

Ved Guds Salighed forstaa vi, at han som den absolute Kjærlighed tilfredsstiller sig selv, ikke blot ved sit eget transcendente Væsen, men ogsaa gjennem sit Forhold til Verden.

Summen af alle Guds Egenskaber kalde vi hans Herlighed.

1.

Idet vi gaa over til Betragtningen af Guds Egenskaber til Forskjel fra hans Væsen i og for sig, søge vi at fatte disse Egenskaber som Udtryk for, hvordan han maa tænkes i Forhold til Verden. Egenskaberne ville vi saaledes søge at erkjende ved efterhaanden at deducere dem ud af Guds Væsen som den Absolute, som Personlighed og som Kjærlighed, idet vi tænke os disse Sider ved hans Væsen i Relation til Verden. Hvad her er Tale om, er altsaa de saakaldte attributa til Forskjel paa den ene Side fra Guds Væsen, essentia, og fra hans proprietates, der referere sig til Triniteten, og paa den anden Side fra de saakaldte prædicata, der referere sig til bestemte guddommelige Handlinger.

Den ældre Dogmatik inddeler Egenskaberne i absoluta s. immanentia, quiescentia, quæ essentiam divinam describunt absolute et in se, citra respectu ad operationem (unitas, bonitas, æternitas etc.) og relativa s. respectiva, operantia, quæ ad ἐνέργειαν referuntur (omniscientia, benignitas, potentia etc). Herved er imidlertid at bemerke, at alt, hvad vi tro at maatte henføre under Guds Absoluthed, hans Forhold til sig selv uden Relation ad extra, allerede har fundet sin Plads under Behandlingen af Guds Væsen. Alt, hvad vi betegne som Attribut, som Egenskab hos Gud, betragte vi derfor her som Relationsudtryk. Forøvrigt maa det tilstaaes, at

Distinctionen mellem Absolut og Relativt ogsaa saaledes benyttet ikke lader sig gjennemføre paa en saa exact Maade, at det skulde være muligt at opdage nogetsomhelst hos Gud i den reneste, relationsløse Absoluthed. Dogmatisk kunne vi ganske vist ikke undgaa den Nødvendighed at tale om Guds Væsen i og for sig, saadan som han i Evighed er, til Forskjel fra Egenskaberne som Udtryk for den Maade, hvorpaa hans Væsen forholder sig til Verden. Men vi have gjort dette med fuld Bevidsthed om, at strengt taget vilde intet i Guds Væsen ligge aabent for vor christelige Erkjendelse, dersom det ikke paa nogen Maade var os tilladt at drage Slutninger fra vort erfaringsmæssige Frelsesforhold til ham. Distinctionen mellem Guds Væsen som Udtryk for hans Absoluthed eller absolute Selvforhold og Egenskaberne som Udtryk for hans Verdensforhold faar følgelig kun den Betydning, at Egenskaberne sige os, hvad Gud er for os i directe erfaringsmæssigt Forhold til os, medens Væsenet udtrykker, hvad vi ud af dette hans Forhold til os kunne slutte om hans Forhold til sig selv. Mellemledet er i begge Tilfælde vort erfaringsmæssige Forhold til Gud. Der var derfor i og for sig intet i Vejen for at gaa synthetisk, inductivt tilverks og begynde med Egenskaberne. Naar vi have valgt den anden, den analytisk-deductive Methode, som gaar ud fra Væsenet, da var det ikke for at at negte den directe Erfarings Berettigelse og Nødvendighed som Mellemled i det practisk-religiøse Christenliv, men kun for at vinde de Fordele ved Dogmets formale Construction, som denne anden Vej byder os.

Ligesom vi af de anførte Grunde maa opgive Distinctionen mellem absolute og relative Egenskaber, maa vi ogsaa opgive Distinctionen mellem negative og positive Egenskaber. Vistnok er der en Række Egenskaber, der nærmest komme tilsyne for os via negationis i Forhold til Endeligheden. Men det vil sees, at ogsaa de have sin positive Betydning, og at vi, først ved at fatte denne, erkjende disse Egenskaber i deres Væsen. Bedre ville vi gjøre, naar vi under Deductionen have for Øje det religiøse Synspunkt, at Gud staar i et dobbelt Forhold til Verden, et transcendent eller Modsætningsforhold, og et immanent eller Enhedsforhold. Dette Synspunkt vil ikke give os en Inddeling af Egenskaberne, som vi kun faa i fornøden Klarhed ved at gaa ud fra de tre Hovedmomenter i Guds Væsen, men aabenbare os væsentlige Sider ved de enkelte Egenskaber.

a. Der er Dogmatikere (f. Ex. Frank), som begynde Rækken af de Egenskaber, der erkjendes ved at tænke Guds Absoluthed i Forhold til Verden, med hans Uendelighed. Fra vort Synspunkt have vi dog ikke kunnet betegne Guds Uendelighed som „Egenskab", men kun som et negativt Udtryk for Guds absolute Væsen (se ovenfor).

Vi begynde med Guds Absoluthed i Forhold til den Endelighedsbestemmelse, som paa den mest elementære Maade viser os, hvad Gud har forud for Endeligheden, nemlig Tiden. Den Egenskab i Gud, som erkjendes ved at tænke ham i Forhold til Tiden, er hans Evighed, æternitas, der, negativt udtrykt, er hans Uafhængighed af af al Tid. Begrebet Tid have vi allerede før betegnet

som Udtryk for Endelighedsphænomenernes Følgen efter hverandre. Den betegner Successionsforholdet mellem Endelighedens Phænomener. Det ene Phænomen begrændses idelig af det andet. Er Gud den Absolute, da er der i ham ingen saadan Begrændsning. Den Vorden, som gjælder om alt Endeligt, har ingen Anvendelse paa ham. Han „blev" aldrig og „bliver" aldrig noget, som han før ikke var. Et „Før" og „Siden" existerer ikke for den Evige som saadan. I Endeligheden er der altid en terminus a quo og en terminus ad quem. Disse termini kunne i alle Fald ikke have den Betydning for Gud, som de have for os. Skulde vi danne os nogen Forestilling om Guds Evighed, da vilde vi uvilkaarligen nærmest være henviste til Forsøg paa en stadig fortsat Fjernelse af enhver Grændse for hans Tilværelse. Disse Forsøg ere frugtesløse. De føre kun til den „slette Uendelighed". Et positivt Begreb om Guds Evighed vinde vi hverken ad den blotte Negations Vej, eller ved at tænke os Tiden forlænget i det Uendelige, idet vi uden Ophør tænke dens Grændse fjernet. Bortseet fra en saadan Forestillings psychologiske Umulighed er den ogsaa umulig i sig selv, paa samme Maade som det er umuligt at komme til Begrebet om en Linje ved at tænke sig et Punkt udstrakt. Der er ikke en Quantitetsforskjel mellem Punktet og Linjen, men en Qualitetsforskjel. Saaledes ogsaa mellem Evighed og Tid. Tiden maatte ellers være en Del af Evigheden, hvilket lige saa lidt kan siges, som at Punktet er en Del af Linjen. En positiv Erkjendelse af Guds Evighed vinde vi først ved Begrebet om ham som den absolute Causalitet, eller

som causa sui. Tiden er et Successionsforhold af altid nye Phænomener, der aldrig have sin Oprindelse i sig selv, men altid i et andet. I Tiden *vorder* det ene altid *af* det andet, saaledes at det ene altid vorder *efter* det andet. Paa denne Maade bliver Tiden, hvad den er. I Gud derimod gives der intet saadant Successionsforhold, fordi der i ham overhoved ikke er nogen Vorden. Om alt, hvad i ham er, gjælder det kun, at det *er*.

I Gud erkjende vi altsaa intet post, idet vi tænke ethvert saadant beroende paa en Vorden, der ikke finder Sted i Gud. Derimod findes der, som vi allerede før have erkjendt, et propter i Gud, fordi alt Logisk, alt Causalt har sin Oprindelse i ham. Det kan derfor siges f. Ex., at han er den Gode, *fordi* han er Kjærligheden, at han er retfærdig, *fordi* han er hellig o. s. v. Dette kunde da kaldes et causalt, logisk prius og posterius. Men det maa da strax bemerkes, at det ene i ham umiddelbart er tilstede i og med det andet, uden at det behøver at antage Formen af et momentant Successionsforhold o: at antage Tidens Form. Men Spørgsmaalet bliver da, om Gud paa denne Maade skal tænkes saaledes transcendent i Forhold til al Tid, saaledes hævet over den, at han overhoved ikke kan optræde temporalt, historisk, eller at Tiden ligesom er et Tilværelsesforhold, der er lukket for ham. Hertil kunde paa Forhaand svares, at dersom de factisk existerende Successionsforhold, dersom Tiden ikke gav Gud nogen Adgang, da var heri givet en Grændse, som vilde være uforenlig med hans Absoluthed. I Stedet for at være Slægtens og Historiens Gud vilde han være

en Gud, hvis Evighed var et afgrændset „Felt for sig,“ udenfor Tiden og Historien. For at fattes som den Absolute synes han altsaa at maatte tænkes ikke blot i transcendent Forhold til Tiden, men tillige som den, der kan gaa ind i Tiden og optræde historisk. Denne Mulighed lægges vor Tanke saa meget nærmere ved den Betragtning, at Tiden er sat af ham selv. Gud kan ikke tænkes udenfor et Felt, han selv har sat.

Men dette kræver sin positive Forklaring. Vi finde den i det allerede for omhandlede Forhold, at de temporale Successionsforhold pege tilbage i tilsvarende Aarsagsforhold. Naar vi have sagt, at Gud ikke *behøver* det Successives eller Tidens Form for sin Existens, da følger deraf ingenlunde, at han ikke *kan* give sin Existens eller sin Virken en saadan Form. Han kan det, fordi han er den absolute Causalitet, *hvori al Succession har sin evige Mulighed*. Naar han optræder historisk, vil dette altsaa ikke sige, at han træder ud af sin væsentlige Evighed, men kun at han frit og uafhængigt giver sin Existens eller Virken en vis Form, hvis Mulighed er begrundet i hans Væsen.

Udenfor det christelige Gudsbegreb komme ogsaa paa dette Punkt en *dualistisk* Forestilling om Guds Transcendens som den over al Tid Ophøjede og en *monistisk* (pantheistisk) Forestilling om hans Immanens som den i Tiden Levende i Collision med hinanden. De to Strømme finde ogsaa her sit fælles Afløb, nemlig i Begrebet om Gud som den, der paa samme Tid er transcendent hævet over al Tid og lever Tidens, Historiens Liv med.

Væsentlig paa samme Maade maa Guds Allestedsnærværelse, omnipræsentia, betragtes. Udtrykket er positivt, men indeholder nærmest dette Negative: Uafhængighed af alt Rum, eller Urumlighed. Som Tiden er Udtryk for Successjon, saa er Rummet Udtryk for Coexistens, men, vel at merke, en saadan, som i Endeligheden altid har et Moment af udvortes, mechanisk begrændset Væren ved Siden af hinanden I denne Forstand gives der ikke Coexistens, altsaa ikke Rumlighed i Gud. Hans Væsens Absoluthed tilsteder ingen saadanne Grændser, som den rumlige Coexistens kræver. Men der spørges, hvorledes Guds Urumlighed er at tænke og navnlig om ikke ogsaa dette Begreb indeholder et positivt Forhold mellem Gud og Rummet. Dualistisk, ensidig transcendent tænkt, indeholder dette Begreb, at Gud er saaledes ophøjet over al Rumlighed, at Rummet bliver utilgjængeligt for enhver guddommelig Væsensnærværelse, adessentia essentialis. Dualistiske Retninger, saasom Arminianismen, Socinianismen og tildels ogsaa Rationalismen, have derfor heller ikke Plads for Begrebet om en virkelig guddommelig præsentia operativa i Rummet, men kun for en actio in distans. Men da bliver Rummet en Skranke for Guds Absoluthed, eller: Dette Begreb om Guds Omnipræsens ophæver Begrebet om hans Absoluthed. Gud bliver kun ligesom den Peripheri, der omslutter hele Endeligheden, uden at det ifølge hans Væsen som urumlig er ham muligt at gjennemtrænge den. Anderledes Pantheismen og overhoved den ensidige Immanenses Theologi. For Hegel er Guds Nærværelse i al Tilværelsen

umiddelbart i Et med hans absolute Substantialitet. I den gjennemførte religiøse Monismus bliver der ikke Rum for nogen substantiel Verden. Dens Substantialitet som noget relativ Selvstændigt opløser sig i et Skin. Pantheismen glemmer, at der er Forskjel mellem den, der opfylder alt, og det, der opfyldes af ham. Pantheismen fornegter Verden. Dualismen fornegter Gud i hans Absoluthed. Ifølge det christelige Gudsbegreb er Gud omnipræsent, baade som den, der transcendent er ophøjet over al rumlig Coexistens, og som den, der immanent gjennemtrænger al Tilværelse med sin Nærværelse. Han er paa samme Tid extramundan og intramundan, *ὑπὲρ πάντων* og *ἐν πᾶσι*. Guds Absoluthed kræver begge Dele.

At Gud kan give sig Nærværelse under Rumlighedens saa vel som under Tidens Former, dette har sin Forklaring i, hvad vi tidligere have erkjendt om hans Væsen som *τόπος τῶν ὅλων*. Vistnok er der i ham ikke nogen Coexistens som rumlig begrændset Extensivitet betragtet, lige saa lidt som der i ham er momentan Successsion eller Tid. Men vi have erkjendt, at det ene som det andet har sin Mulighed i Gud, idet det har sin ideale Præformation i ham. Han er vistnok absolut identisk med sig selv. Men denne Identitet er ikke den livløse Enheds. Indenfor denne Bestemmelse er der Rum for en Samtidighed af mangfoldige Momenter. Naar han sætter det Coexisterende som endelig, begrændset Rumlighed, da sætter han derfor vistnok noget fra sin egen Existens Forskjelligt, men intet, som er i Modsigelse med hans Væsen eller hans med Væsenet overensstemmende Virkens Muligheder.

Naar vi saaledes tillægge Gud en virkelig væsentlig Nærværelse i den hele kosmiske Tilværelse, en adessentia essentialis, da vilde vi imidlertid falde tilbage i det pantheistisk-upersonlige Begreb om Gud som en monstrøs, rumopfyldende Naturgud, dersom vi herved ikke tillige havde for Øje, at hans Nærværelse overalt er et frit personligt Forhold. Han har sin Nærværelses Former og modi i sin Magt. Scholastiken har havt Øje for den heri nødvendigt liggende Forskjel indenfor Begrebet om Guds Omnipræsens, idet den skjelner mellem en omnipræsentia universalis som Udtryk for hans almindelige Nærværelse i al Skabningen, en omnipræsentia specialis som Udtryk for hans ejendommelige Nærværelse i sine Børn her og hisset, og en omnipræsentia singularis som Udtryk for Faderens særegne Nærværelse i Christo. „Paa en anden Maade giver Gud sig Nærværelse i Historien end i Naturen, paa en anden Maade i Kirken end i Verden, paa en anden Maade i de Frommes end i de Ugudeliges Hjerter, paa en anden Maade i Himlen end i Helvede". — Martensen[1]). Særligt fremhæver den hellige Skrift Guds Væren i Himlen eller i Himlene. „Vor Gud er i Himlene," og vi bede til vor Fader, „som er i Himlene," en Forestilling, som vi ogsaa finde i den umiddelbare religiøse Bevidsthed. Blandt de gamle Arier paakaldtes den højeste Gud under Navnet Dyaûs pitar, „himmelske Fader," hvilket blandt de indoeuropæiske Folk er gaaet over i Former. som Ζεῦς πάτηρ, Ju-piter. Vor Gud er i Himlene.

[1]) Dogmatik p. 97 f.

Dette er den religiøse Menneskeheds Forestilling om Guds højeste Væren. Udtrykket er i den bibelske Aabenbaring vistnok *symbolsk* Betegnelse for Guds Transcendens: hans uendelige Ophøjethed. Men vi kunne ikke blive staaende herved. Var Gud i *egentlig* Forstand kun immanent, var det saa, at han kun er at finde allevegne ligesom den Luft, hvori vi aande, da vilde Troen mangle noget Væsentligt i sine Forestillinger om Gud. Er han *kun* at finde paa denne Maade *allesteds*, da bliver han tilsidst i Grunden *intetsteds* at finde for vor Tro, der aldrig ophører at kræve Concretion for sine Forestillinger, kræve Forestillingen om en Himmel som det bestemte Sted i Tilværelsen, hvor Gud i *højeste Forstand* er. Vi ere visselig heller ikke berettigede til at udelukke dette Concrete fra det bibelske Begreb Himmel. Naar det saaledes heder om Christus, at han er opfaren til Himlen og har sat sig hos Faderens højre Haand, da vilde vi neppe gjøre Skriftens concrete og realistiske Sprogbrug Fyldest, om vi herved *kun* tænkte paa Christi Delagtiggjørelse i Faderens Allestedsnærværelse og hans allestedsnærværende Magt og Herlighed. Vistnok: Dextra Dei ubique est, han er og regjerer allevegne med sin Magt. Men dette forhindrer ikke, at der gives et Centralisationspunkt for hans Nærværelse, at der gives en særlig Herlighedens Himmel som den „Højestes Bolig," en „Throne," fra hvilken han hersker, og hvorom de Hellige kunne samles i beskuende Tilbedelse, fordi de her se Gud, „som han er," se ham nemlig i Aabenbareren, i Christo, som er ved Faderens Højre. Som den menneske-

lige Aand har sit Hovedsede i Hjernen, medens den paa samme Tid er herskende tilstede i det hele Legeme, saa kan Gud tænkes allestedsnærværende i Verden, men i Himlen nærværende paa en særegen Maade: Han er paa samme Tid den Immanente og den Transcendente. Dette er den almene religiøse Aands Postulat, og kun saaledes tro vi paa omfattende Maade at have fattet den hellige Skrifts Lære om Guds Væren allevegne i Forbindelse med hans Væren i Himlen.

Det kunde synes, som om vi ved saaledes at betone Forskjellen i den guddommelige Nærværelse kom i Modsigelse med det kirkelige Begreb om Guds Uforanderlighed, immutabilitas. Den defineres af de Gamle saaledes: Deus nulli mutationi neque secundum esse, neque secundum accidentia, nec secundum locum, nec secundum voluntatem et propositum est obnoxius. Have vi ikke i vore sidste Bestemmelser just pegt paa en Foranderlighed i Guds Tilværelse secundum locum? Førend vi give et Svar paa dette Spørgsmaal, ville vi imidlertid finde Vanskeligheden endnu mere tilspidset. Den christelige Tro synes practisk og ideligt at gjøre gjældende en Foranderlighed i Gud ogsaa »secundum voluntatem et propositum.« Vi bede. Og vi tro, at Gud hører vore Bønner, at han lader sig bestemme af dem i sin Vilje, sit Forsæt og sin Handlemaade. Vi tro, at han handler anderledes efter vor Bøn, end han vilde handle uden den. Er ikke alt dette Foranderlighed i Gud? Troen har Ret: Gud lader sig bestemme af vor Bøn og handler forskjelligt med os, efter som vi bede eller ikke bede, efter

som vi bede vel eller ilde. Den hellige Skrift tillægger Gud endog Anger. Menneskenes Færd synes saa stærkt bestemmende for ham, at han af Hensyn til den forandrer sin tidligere Vilje. Er dette ikke Udtryk for Foranderlighed i Gud?

Man har idelig gjentaget det augustinske Ord om Guds Forhold til Stedet: Ubicunque est, totus est; og man tror at have sagt noget Dybsindigt og Træffende med Hensyn til Guds Forhold til Tiden, naar man gjør opmærksom paa den ligeledes augustinske Tanke, at der for Gud slet ikke gives Fortid og Fremtid, men kun et evigt Nu, en Tanke, som hyldes baade af den ældre og nyere Scholastik, af Thomas saa vel som af Gerhard og Quenstedt. Begge Sætninger have sin Sandhed: Den første, for saa vidt den udtrykker, at Gud, uagtet han er overalt i Rummet, dog ikke optræder delt, saa at et Sted ligesom indeholder en Del af Gud, et andet Sted en anden Del. Den anden Sætning har sin Sandhed, for saa vidt den udtrykker, at Tiden ikke for Gud uden videre er, hvad den er for os. Men naar disse Sætninger skulle anvendes til at vise, at Gud er uforanderlig i den Betydning, at han intetsomhelst Hensyn tager til de af ham selv satte Kategorier Tid og Rum og overhoved til Endeligheden, at han lever sit Liv, som om Endeligheden ikke var, da forsøger man at bevise for meget. Men lige saa lidt skal det paastaaes, at Gud, idet han træder i Forhold til Tid og Rum, i alle Maader altid forholder sig absolut ligt til Tid og Rum. Er der en endelig Verden med objectiv Realitet, da maa Tid og

Rum med deres Forskjelle ogsaa existere og have Betydning for Gud. Ellers vilde disse Realiteter opløse sig i Skin og Intethed. Og sætter han sig overhoved i Forhold til Historien med dens skiftende Mangfoldighed, da maa hans Forhold til den blive forskjelligt. Kun for en dualistisk, deistisk Forestilling om Gud kan hans Forhold til Verden gaa op i den ubevægelige, transcendente, i sig selv afsluttede Identitet. Altsaa: Enten have Verden og Historien ingen objectiv Realitet for Gud. Han er da i alle Maader uberørt af Endelighedens skiftende Mangfoldighed Men da har Endeligheden heller ikke i sig selv nogen objectiv Realitet. Den kan kun faa den fra Gud. Eller, dersom Verden, Historien, overhoved Endeligheden har objectiv Realitet for ham, da kan dette Forhold fra hans Side kun tænkes virkeliggjort, naar han tager Hensyn til og sætter sig i forskjelligt Forhold til den skiftende Mangfoldighed. At derimod Endeligheden skulde have objectiv Realitet for ham, uden at dette i nogen Maade influerede paa ham, lader sig ikke tænke. Har f. Ex. Begreberne Fortid og Fremtid Realitet, da maa denne Realitet ogsaa existere for Gud og blive bestemmende for hans Forhold. Var der for ham kun et evigt Nu i den Betydning, at Fortid slet ikke var Fortid, Fremtid slet ikke Fremtid, da vilde han ikke bedømme Tiden ret. For Gud vilde intet blive til, intet forgaa. Alt vilde opløse sig i Skintilværelse. At Fremtiden er Nutid for Gud er en Sætning, som retteligen kun kan anvendes til at udtrykke den intuitive Klarhed, hvormed han ser det Fremtidige. Men den kan ikke anvendes til at udtrykke,

at Fremtid for ham ikke i nogen Betydning er Fremtid, hvorved den ogsaa i sig selv vilde ophøre at være det Ophæves Tidens Betydning for Gud i enhver Henseende, da maa vi ombytte vort Begreb om den levende, personlige Gud med Begrebet om det dunkle Fatum, der handler ubegribeligt, fordi dets Færd er ubetinget af alt, hvad vi kunne forstaa, ubetinget af alle Endelighedens Forhold.

Det maa saaledes fastholdes, at Gud virkelig lader sig bestemme af Endeligheden med dens skiftende Phænomener. Men dette afficerer ikke Begrebet om Guds Uforanderlighed. Thi „om end Gud saaledes lader sig bestemme af noget andet end det, han selv er, saa er dog dette andet noget, som er sat af ham selv, hvad der altsaa ogsaa gjælder den Virkning deraf, hvorved det bestemmer Gud.“ [1]). For saa vidt falder Endelighedens bestemmende Indflydelse paa Gud ikke udenfor Omraadet af hans Selvbestemmelse. Og som selvbestemmende er Gud altid i Enhed og Overensstemmelse med sig selv. Dette kan da ligetil anvendes paa Guds ovenfor omtalte Forhold til sine Børns Bønner. Anderledes synes nu vistnok Forholdet at stille sig, naar Gud „angrer,“ overhoved naar han lader sig bestemme af Forhold, som han selv ikke har sat, af det Onde i Verden og de Ondes Færd over for ham. En fuldstændigere Behandling af Spørgsmaalet om Guds Forhold til det Onde kan endnu ikke gives paa dette Punkt af vor Udvikling. Her kan det dog foreløbig antydes, at heller ikke hans Bestemmelser

[1]) Frank, System der chr. Wahrheit I. p. 236.

med Hensyn til det Onde falde udenfor hans Selvbestemmelse, for saa vidt det ingenlunde kan forstyrre hans Verdensplan. Der gives intet Phænomen, ingen Potens i Tilværelsen, som han ikke behersker med sin absolute Magt. Hvad særlig Guds Anger angaar, da ville vi bemerke, at det ikke blot heder, at han angrer, men ogsaa, at Gud „ikke er et Menneske," at han skulde angre noget. Hans Virksomhed, naar han ophæver, negerer en Virkning, der er sat, betegnes som Anger i den hellige Skrifts menneskelige Tale om Gud, fordi en saadan Negation hos os Mennesker plejer at følge af den Sjelstilstand, vi kalde Anger. Men skal der tales egentligt om Gud, da siges der, at han „ikke angrer," idet der mindes om, at han „ikke er et Menneske." Menneskelig Anger kan ikke tillægges ham Den refererer sig altid til vor Afmagt i Gjennemførelsen af vore Hensigter. Guds saakaldte Anger refererer sig ikke til nogen saadan Afmagt, men til hans Vrede over Menneskenes Synd, der benytte sin relative Selvstændighed til Forsøg paa at modvirke Guds Hensigter.

b. Efterat vi saaledes have betragtet de guddommelige Egenskaber, som følge af Guds Absoluthed i Forhold til Verden, gaa vi nu over til at betragte dem, der vise sig for os ved Betragtningen af hans Personlighed i Forhold til Verden.

Som personlig har Gud Viden. Hans Viden er Alvidenhed, omniscientia: han ved alt. De ældre Dogmatikere skjelne mellem Guds scientia naturalis et necessaria, quatenus Deus ab æterno et antecedenter cum

se ipsum necessario existentem, tum res alias omnes possibiles ut tales cognoscit; dernæst scientia libera, qua Deus consequenter omnes res existentes cognoscit, ogsaa kaldet hans scientia visionis: Han erkjender intuitivt, coram intuendo, den virkelige Existens; fremdeles scientia media, de futuro conditionato s. futuribili, hans Viden om det, der er muligt under visse Betingelser, det Hypothetiske, hvilket tænkes som en Midte mellem det Mulige og det Virkelige. I Guds Viden om det Mulige ligger tillige hans Viden om, at noget er umuligt. I Forhold til Tiden og menneskelig talt distingveres der mellem hans Viden om det Fortidige, reminiscentia, det Nutidige, scientia visionis, og det Fremtidige, præscientia. Paa denne Maade søgte man at bestemme Guds Viden som absolut. Distinctionerne referere sig kun til den guddommelige Videns Object, og denne Videns Absoluthed søger man at fatte derved, at Objectet qvantitativt betegnes som altomfattende. Som alvidende ved Gud alt; og dette alt søger man at specificere. Paa denne Maade, ved disse blotte Qvantitetsbestemmelser vinde vi dog ingen Indsigt i den guddommelige Videns Væsen. For at betegne dette have de Gamle navnlig dvælet ved, at Guds Viden, til Forskjel fra vor, ikke er en scientia discursiva, men en scientia intuitiva et simultanea.

Til et positivt Begreb om Guds Videns Absoluthed komme vi lige saa lidt som til Begrebet om hans Værens og Nærværelses Absoluthed (Evighed og Allestedsnærværelse) blot ved en Forlængelse af Endelighedens Linjer, en Udvidelse af dens Grændser i det Uendelige. At han ved

uendeligt mer end vi er en Sandhed, men en saadan, som endnu kun giver os den negative Forestilling: at alle Skranker for hans Viden maa tænkes fjernede. Hvad han ved, det ved han ogsaa paa en anden Maade end vi. Der er ikke blot en qvantitativ, men ogsaa en qvalitativ, en specifik Forskjel mellem hans Viden og vor. Den nyere Dogmatik gjør i denne Henseende opmerksom paa, at ogsaa Guds Alvidenhed maa sees i Lyset af Guds Væsen som absolut Causalitet. Han er causa sui og ved sig selv som den, der sætter sig selv. Han er causa mundi og erkjender Verden i dens Væsen som den, der har sat Verden. Vor Viden beror paa Passivitet i Forhold til det, der vides. Det gjør et Indtryk paa os, som vi fornemme. Guds Viden beror først og fremst paa hans active Forhold til Gjenstanden som den, der har sat den. Han kjender Verden som den, der kjender „alle sine Gjerninger", Act. 15, 18. Vi kjende Verden som en andens, som Guds Gjerning. Vor Erkjendelse bevæger sig udenfra indad, hans indenfra udad. Vor Erkjendelse er discursiv og successiv, medens hans er intuitiv, fordi han kjender alt som sit eget Verk.

At Guds Viden betegnes som intuitiv, falder os efter dette ikke vanskeligt at fastholde. Derimod har det sin Vanskelighed at gjøre gjældende dens Simultaneitet. Gerhard: Una simplici intellectione, nec in tempore et cum motu, sed imo æterno et immutabili intelligendi actu et imo momento omnia intuetur. Quod ergo præscientia Deo tribuitur, id fit respectu nostri, ipsi enim omnia sunt præsentia, quæ nobis adhuc futura, et respectu rerum, quæ in tempore fiunt, quum ab æterno

Deo sint notæ. Vi kunne her henholde os til, hvad ovenfor blev udviklet under Spørgsmaalet om Guds Forhold til Tiden i Almindelighed. Det kan kun da siges, at Gud ved alt simultant som i et Nu, naar man derved vil udtrykke, at han erkjender alt i Nærværelsens Klarhed og Tydelighed. Som simultan er hans Viden en scientia distinctissima s. certissima et verissima. At hans Viden derimod skulde være simultan i den Betydning, at Fortid og Fremtid ikke i nogen Henseende have Realitet for ham, dette kan som anført ikke siges uden at negte det Successives eller Tidens Realitet. Altsaa: Da der maa siges, at Gud overhoved ved alt i Sandhed, saa maa vi ikke blot antage, at han ved det Mulige som muligt, det Virkelige som virkeligt, det Nødvendige som nødvendigt, men ogsaa, at han ved det Fortidige som fortidigt og det Fremtidige som saadant, lige saa vel som han ved det Nutidige som nutidigt.

Gud maa overhoved tænkes i et dobbelt Forhold: til sig selv og til Verden. I hans Forhold til sig selv existerer ikke Tid for ham. Men paa samme Tid maa den i hans Forhold til Verden have Betydning for ham som Tid. Det er kun Pantheismen, som kan ophæve denne Forskjel, idet den sætter Guds Forhold til Verden identisk med hans Forhold til sig selv.

At Gud ved det Fremtidige er en Tanke, der ikke indeholder nogen Vanskelighed, saa længe som dette Fremtidige tænkes som det Nødvendige. Han har sat den hele Tilværelse med alle dens Love. I uendeligt Perspectiv ser han Udviklingen som en nødvendig Consequens af dette,

han selv har sat. Ja, han satte det kun, for at det skulde udvikle sig saaledes, som det nødvendigen, lovmæssigen sker. Særlig har dette sin Anvendelse med Hensyn til Guds Viden i Forhold til Naturtilværelsen. I denne Forudviden kan ogsaa Mennesket tage Del. Fjerne Begivenheder i Verdensrummet kan Astronomien forudsige paa Minut og Secund. Men dette beror jo simpelthen paa den lovbundne, naturlige Causalnexus, hvis Phænomener kunne beregnes. Men ogsaa i Personlighedens, i Aandens Verden er der meget, som paa samme Maade bliver Gjenstand for Guds Forudviden, fordi ogsaa den har sin Nødvendighed, sin Lovmæssighed. En stor Mængde af vore Handlinger ere kun tilsyneladende fuldt frie. Paa Grund af vort Væsens Enhed, paa Grund af den uendelige Inderlighed i Forholdet mellem Aand og Natur er vort Frihedsliv saaledes gjennemvævet af Naturnødvendigheden med dens beregnelige Lovmæssighed, at dets Udslag i Handling kan forudsees af den, der helt kjender vort Væsen og vor Character. At Gud kan forudse Slægtens og den Enkeltes Udvikling, som nødvendig Naturudvikling betragtet, i et Perspectiv, der naar lige til alle Tings Maal, dette indeholder altsaa endnu ingen principiel Vanskelighed for vor Tanke. Et Billede heraf have vi i Forholdet mellem Mennesker, idet vi om et Menneske, hvis Character vi tro at kjende tilbunds, mene at kunne forudsige med Vished, hvordan det i dette og hint Tilfælde vil handle. Og det bekræfter sig som tiest, at vi ikke have taget fejl. Vi havde Ret, da vi paastode med saa megen Vished, at denne ædle Character i et kommende Tilfælde

ikke vilde handle som en Skurk; at dette slette Menneske ikke vilde være istand til at øve en selvopofrende Handling. Grundlaget for vore Slutninger i saadanne Tilfælde er vort Kjendskab til Vedkommendes Character. Men denne Charakter er væsentlig noget Naturligt. Dette Naturlige, der udgjør Characteren, er enten sat umiddelbart med Individets Vorden, eller det er naturligt blivende Udslag af ethisk Udvikling: Det Ethiskes Omsætning i Natur. I hvert Fald har det Umiddelbarhedens, Naturlovmæssighedens Præg. Sandsynlighedsberegningen og Statistiken, navnlig Moralstatistiken vise os ofte i forbausende Grad, hvorledes det er muligt at forudsige fremtidige Handlinger af frie Væsener. Deres Beregnelighed hvile paa den samme Forudsætning: det Ethiskes Omsætning i permanent Natur eller Naturretning, hvorved det faar den beregnelige Lovmæssigheds Præg.

Og dog var det muligt, at vi kunde tage fejl i vore Forudsigelser om et vel kjendt Menneskes fremtidige Færd. Der var en Mulighed, ikke blot for, at vi dog ikke kjendte dette Menneske saa ganske tilbunds, men ogsaa for, at den Gode kunde falde og blive ond, en Mulighed for, at den Onde kunde omvende sig og blive god. Da vilde begge handle anderledes, og vi havde taget fejl i vor formentlige Forudviden. Hvoraf kommer dette? Det kommer deraf, at vi paa dette Felt ikke have med den blotte Natur at gjøre, at ogsaa Friheden her gjør sig gjældende. Der opstaar saaledes det Spørgsmaal, om de frie Handlinger kunne forudsees.

For den ældre og nyere Scholastik og for de

Dogmatikere, der senere have fulgt i dens Spor, falder Spørgsmaalet ikke meget vanskeligt. Her falder al Viden om det fremtidigt Frie fuldkommen sammen med Viden om det fremtidigt Nødvendige, idet begge Dele for Gud egentlig tænkes kun som nærværende og slet ikke som fremtidige. I et evigt Nu er Gud Tilskuer til alt; det sker for hans Øjne og er for ham ingenlunde fremtidigt. Men vi have allerede erkjendt, hvorfor vi ikke kunne hjælpe os med denne Udvej, der sætter al Tid ud af Betragtning.

Calvin og overhoved den deterministiske Prædestinatianisme besvarer Spørgsmaalet ved at identificere Guds Præscions med hans Prædestination. Calvin erklærer om Gud: Noc alia ratione, quæ futura sunt, prævidet, nisi quia ut fierent, decrevit. Gud ved alt Fremtidigt som den, der har forudbestemt alt. Vi erindre, at Udgangspunktet for hans Gudsbegreb ligesom for Duns Scotus's er det formale Begreb om vilkaarlig Vilje. Denne Lære med dens usædelige Consequenser er formentlig nu alle Tider saa tilstrækkeligen dømt, at den ingen videre Imødegaaelse behøver i en christelig Dogmatik, i alle Fald ikke paa dette Punkt af Udviklingen.

Rothe tænker sig, at Gjenstanden for Guds Forudviden kun er det almindelige Schema for Verdensudviklingen, saaledes som dette er forudbestemt af Gud. Han tænker sig altsaa det Fremtidige vidst af Gud, kun for saa vidt det forud er bestemt af ham. Paa lignende Maade Martensen: „Gud ved det Frie under de Betingelser, han selv har sat for Friheden." Svaret bliver her altsaa egentlig, at Gud ingenlunde ved det Frie

som saadant i Fremtiden. Han ved kun det Fremtidige som bestemt, betinget af ham selv ɔ: som nødvendigt. Kun som nødvendigt kan det Fremtidige vides. Guds Forudviden maa ifølge denne Betragtning tænkes begrændset, af ham frit selvbegrændset i Overensstemmelse med det almindelige Forhold, at Tilværelsen af en fri Skabning overhoved kun kan tænkes under Forudsætning af Selvbegrændsning fra Guds Side. Kun en speciel Anvendelse heraf skal det da være, at Gud paa Forhaand ikke kan vide de frie Handlinger i deres Virkelighed. Over for dem maa Selvbegrændsningen gjælde Guds Viden. Vi skulle forelobig kun notere dette, at paa denne Maade opgives det kirkelige Dogme om Guds Forudviden af de frie Handlinger. Specielt med Hensyn til Rothes Anskuelse bemerkes, at det ikke er let at indse, hvorledes Udviklingens almindelige Resultat kan tænkes forudseet, naar de enkelte Frihedsacter, hvoraf dette Resultat betinges, ikke kunne forudsees. Et Fremskridt i Erkjendelsen betegne dog disse Anskuelser, for saa vidt de lade baade Tiden og Friheden beholde sin Gyldighed.

Frank polemiserer med Rothe, men synes i Virkeligheden at dele hans (og Martensens) Grundtanke, at det Fremtidige kun kan blive Gjenstand for Forudviden, for saa vidt det er forudbestemt eller betinget af Gud[1]).

[1]) „Paa Grund af Forbindelsen mellem Guds Causalitet og hans Viden have vi at fastholde, at det der sker — og som i sin Betingethed af Gud vides af ham, efter menneskelig Forestilling forud vides — er nøjagtigen saaledes vidst eller forud vidst, som det er betinget af ham. Naar altsaa Gud . indenfor den endelige Verden og dens Udvikling har sat

Vistnok heder det, at Gud ved det Fremtidige som noget, hvori ogsaa Friheden virker som en Factor, der er sat af ham selv, som „en Verdensproces, i hvilken Virkeliggjorelsen af den creaturlige Frihed er indbefattet.“ Frank stræber, for at redde det kirkelige Dogme, ud over den foregaaende Anskuelse, for saa vidt som han søger at vise, at det Frie kan tænkes forud vidst af Gud, efterdi Friheden er en Factor i Verdensudviklingen, der er sat af ham selv. Men dels lader det sig ikke tænke, hvorledes Friheden kan være saaledes sat af Gud, at dens Udslag i Handling kan forudsees. Meget mere synes den Omstændighed, at disse Handlinger kunne forudsees, for vor Tanke at fremstille sig som Bevis for, at de tilsidst dog egentlig ikke vare frie. Dels hjælper alt dette os ikke til at indse, hvorledes det, der ikke er sat af Gud, hvorledes ogsaa det Onde kan blive Gjenstand for Guds Forudviden.

Franks Redningsforsøg kommer i Virkeligheden ikke ud over den courante Formel, at ligesom Gud ved det Nødvendige som nødvendigt, saa ved han ogsaa det Frie som frit. Det er muligt, at en Sandhed ligger skjult i denne Formel. Men skjult er den i hvert Fald efter sit Indhold. Formelen bidrager, som den lyder, intet til at forklare Forholdets Væsen. Skulde vi nærmere analysere denne Formel, da synes den ikke egnet til at føre os

reale, frie Væsener, hvis Selvbestemmelse, hvis Indgriben i Verdensprocessen beror paa hans Causalitet, da ved Gud den saaledes beskafne Verdensudvikling forud nøjagtigt saaledes som han har villet og sat den, som en Verdensproces hvori Virkeliggjorelsen af den creaturlige Frihed er indbefattet.“ Frank, l. c. p. 254.

videre end til den Erkjendelse, at Gud forud ved de frie Handlinger som mulige. Thi skulde de vides forud ogsaa efter sit reale Indhold som vordende Virkelighed, der udelukker andre Virkelighedsudslag af Friheden, da er vor Tanke altid tilbøjelig til at slutte saa: Kunde disse Handlinger overhoved forudsees som virkelige, da var deres Frihed et Skin, i Virkeligheden vare de nødvendige. Schleiermacher benytter den omhandlede Formel paa sin Vis. Men den betyder hos ham, at den alt bestemmende, guddommelige Causalitet frembringer sine Virkninger i de intelligente Væsener paa en saadan Maade, at disse blive sig dem bevidste som Selvbestemmelser. Forunderfaldende er det her, at disse Væseners Frihed i Forhold til Gud paa denne Maade opløser sig i et Skin.

Dorner forkaster ikke det kirkelige Dogme, men bliver staaende ved, at vor Tanke kun kan fatte en Forudviden af det Frie som Muligheder. „Da Gud evigt ved alt Muligt, saa er det tilkommende Frie i alle Fald ikke udelukket fra Guds Forudviden i enhver Henseende. Han omfatter det i hvert Fald som Muligt, da kun det Mulige kan vorde virkeligt.“ Forøvrigt tilraader han Forsigtighed: „Det er ikke raadeligt saa resolut at negte denne Forudviden; men her turde være et Punkt, hvor den christelige Bevidsthed, hvor Troen forlanger Tilbageholdenhed“ [1]).

Men kunne da alle Frihedens Muligheder forudsees? Hertil maa formentlig kunne svares: Vi kunne vistnok

[1]) Dorner, l. c. p. 322 f.

ikke forudse alle den guddommelige Friheds Muligheder, fordi den guddommelige Frihed er absolut, ubegrændset. Men Gud maa kunne forudse alle den menneskelige Friheds Muligheder, efterdi den menneskelige Frihed er relativ, begrændset. Vor Endelighed medfører, at der gives det, som vi ingenlunde kunne ville. For at opretholde Begrebet om Guds Absoluthed i Forhold til Endeligheden maa de, der forkaste Guds Forudviden om det Frie i enhver Betydning, gjøre gjældende, at Gud jo i ethvert Øjeblik har Endeligheden saaledes i sin Magt, at intet Misbrug af Friheden kan forstyrre hans Verdensplan. De, der hylde den Mening, at Gud evigt har forudseet alle den endelige Friheds Muligheder, kunne gjøre gjældende, at hans Verdensplan er uafhængig af ethvert saadant Misbrug allerede af den Grund, at den kan tænkes sat under Hensyn til alle disse forudseede Muligheder.

Tiden til at gjennemskue dette Forhold er ikke kommen for den kirkelige Bevidsthed. Erkjendelsen deraf beror paa Løsningen af det dybeste og dunkleste af alle Spørgsmaal: Forholdet mellem Frihed og Nødvendighed. I Gud har dette Spørgsmaal sin evige Løsning. Som Kjærligheden er han selv den levende Enhed af Frihed og Nødvendighed. For saa vidt nu hans Kjærlighed ogsaa er en Kjærlighed til Verden, og for saa vidt Verdensprocessen er en Realisation af den samme Kjærlighed, hvori evigt Frihed og Nødvendighed ere Et, tør det antages, at ogsaa Verdensprocessen en Gang vil vise os Enheden af disse Begreber og dermed Muligheden af Guds Forudviden om det Frie i Enhed med hans For-

udviden om det Nødvendige. Men den Haand har endnu ikke vist sig, som var istand til for vor Bevidsthed at bygge en Bro mellem disse Begreber. I Stedet for en dristig Opgivelse af rodfæstede kirkelige Forestillinger ville vi foretrække at vente. Hvad der fra den christelige Troesbevidsthedes Side paa Forhaand lader sig sige om Speculationens Vilkaar i denne Henseende turde være dette Den vil have sin Begrændsning, paa den ene Side i Hensynet til Guds Absoluthed, paa den anden Side i Hensynet til den menneskelige Frihed. En Speculation, som gaar et af disse Begreber for nær, forgriber sig paa noget af det, der for Troen er visest, ja paa selve Begrebet om det Religiøse som et Forhold mellem den absolute Gud og det relativt selvstændige Menneske. Det maa visselig fastholdes, at Gud har begrænset sig selv i Forhold til den frie Skabning. Men tænkes denne Selvbegrændsning, anvendt paa hans Viden, saaledes, at dens Absoluthed fornegtes, hvorved Gud ikke bliver alvidende, da tænkes der ikke christeligt. Men paa den anden Side tænkes der lige saa lidt christeligt, naar Guds Viden fattes absolut i en Betydning, som er uforenlig med den personlige Skabnings Frihed. Alle Tiders theistiske Dualisme er udsat for at gjøre sig skyldig i den førstnævnte Vildfarelse, medens den pantheistiske Monisme drager til den anden Side.

Ogsaa Guds Almagt, omnipotentia, betragte vi i Forbindelse med hans Personlighed. Vi kunde vistnok aflede den af hans blotte Absoluthed — bortseet fra denne Absoluthedens personlige Character — dersom vi ved Al

magten kun forstod den absolute Kraft. Da Guds Almagt er absolut Kraft, er der for saa vidt intet i Vejen for denne Deduction. Men Begrebet udtømmes ikke dermed. Tænkes Guds Kraft kun i Forhold til hans absolute Substantialitet som Udtryk for dennes umiddelbare, absolute Energi, da fattes den Almægtige kun som den blinde Naturgud, der virker i det hele Universum med Naturkraftens umiddelbare og ufrie Lovmæssighed. En Consequens af denne pantheistiske Opfatning er Schleiermachers Paastand, „at alt det virkeliggjøres og sker, hvortil der gives en Causalitet i Gud.[1]) Tænkes nemlig Guds Magt uden Hensyn til nogen guddommelig, personlig Vilje, da virker han uden Motiver, og der indsees da ingen Grund, hvorfor Gud ikke skulde realisere alle sit Væsens Muligheder i sit Verk. Deus non potest facere aliquid præter ea, quæ facit, siger Abælard. Verdensprocessen bliver saaledes tilsidst Et med Guds Væsens Selvrealisation. Kosmogonien bliver paa pantheistisk Vis til Theogoni. I Sandhed absolut tænkes Gud paa denne Maade ikke, dersom Verden ikke er det Absolute Er Verden efter sit Væsen det Endelige, da ligger heri, at den ikke umiddelbart og ikke helt kan tænkes som Realisation af Guds Pleroma som den Absolute.

Almægtig maa Gud tænkes, ikke blot som den, der har absolut Magt over Verden, men tillige, ja først og fremst, som den, der har absolut Magt over sig selv.

[1]) Schleiermacher, Glaubensl. I § 54.

Idet vi, for at vinde Begrebet om denne Egenskab, tænke Gud i Forhold til Verden, maa vi ogsaa her tage et Udgangspunkt i Væsenet eller i Guds Forhold til sig selv. Han sætter først og fremst sig selv. Derfor har han Selvets Magt over sig selv. Han sætter ogsaa Verden. Derfor har han Magt over Verden. Guds absolute Magt over Verden kan kun tænkes i Forbindelse med hans absolute Magt over sig selv. For saa vidt komme vi her tilbage til det omtalte Udgangspunkt i Guds Absoluthed, men vel at merke, til den Side ved hans Absoluthed, i Følge hvilken der er et bestemmende Selv i Gud, den Side altsaa, der kun kan hævdes i Forbindelse med Begrebet om hans Personlighed.

Guds Almagt bliver altsaa ikke fuldt udtrykt ved den Sætning, at han kan alt. Som den Personlige er han almægtig, idet han kan alt, hvad han vil. Neque ob aliud veraciter omnipotens, nisi quoniam quicquid vult potest. Augustin. Gud kan, hvad han vil. Men han vil ikke alt, hvad han kan; *πάντᾶ μὲν ὅσα θέλει δύναται, οὐχ ὅσα δὲ δύναται θέλει. δύναται γὰρ ἀπολέσαι τὸν κόσμον, οὐ θέλει δὲ.* Joh. Damascenus. Imidlertid er denne Sandhed bleven misbrugt til at statuere et dualistisk Begreb om Guds Almagt. Dette sker, naar man med Duns Scotus, Cartesius og Occasionalismen betragter Guds Vilje kun formalt som abstract Valgfrihed, uden Hensyn til, at denne Vilje maa tænkes bestemt ved et selvgyldigt Indhold. Guds Almagt kommer paa denne Maade i et udvortes, mechanisk Forhold til Tilværelsen. Dens Phænomener pege tilbage til

vilkaarlige Viljebestemmelser i Gud. Som det Gode alene maa tænkes godt, fordi Gud vilkaarligt vil det, saa bliver ogsaa det Sande alene sandt, fordi det beror paa vilkaarlig, man kunde sige tilfældig Bestemmelse af Guds almægtige Vilje. Alle logiske, alle mathematiske Sandheder komme herved til at bero paa vilkaarlig, guddommelig Magtbestemmelse. Deraf vilde f. Ex. følge, at Triangelens tre Vinkler ikke udgjorde to Rette, dersom Gud havde villet det anderledes. Cartesius erklærer, at det stod Gud frit for at ophæve Gyldigheden af den Sætning, at en Cirkels Radier ere ligestore. Men han har au engang villet det saa, og han indestaar som Garant for sine Ordninger.

Paa denne Maade ophører baade det Gode og det Sande at have den fulde objective Selvgyldighed, hvorpaa de umiddelbart gjøre Fordring i vor Vilje og Bevidsthed. Det maa siges, at Gud ikke kan gjøre det Onde, eller at han ved at gjøre det Onde ikke kunde forvandle det til Godt, at han ikke kan gjøre gjort ugjort, ikke kan lade Triangelens Vinkler udgjøre noget andet end to Rette o. s. v. Han kan overhoved ikke gjøre det Onde eller det Ufornuftige. Derved afficere vi ikke Begrebet om Guds Almagt, som er dette, at han kan alt, hvad han vil. Thi han vil ikke det Onde og Ufornuftige. Guds Kunnen er Et med hans Villen, ikke i den Betydning, at han vil alt, hvad han kan, og realiserer det i Endelighed; men i den Betydning, at hans Kunnen altid er den personligt gode og fuldkomne Viljes Kunnen. Derfor siger Tertullian: Dei posse velle est et non posse nolle, quod autem voluit et potuit et

ostendit: og Scholastiken definerer Almagten saaledes: Efficere potest omne quod fieri possibile est et in Deo nullam importat imperfectionem s. omnia quæ contradictionem non involvunt.

Guds Magt er Et med hans Vilje i den ovenanførte Betydning. Denne Vilje er ikke blot bestemt derved, at han er den Absolute, men ogsaa derved, at han er den absolute Personlighed, som er absolut god og absolut fornuftig. Ved at ville det Onde eller det Ufornuftige vilde Gud følgelig ophæve sit eget Væsen. Erfaringsmæssigen kjende vi heller ikke Viljen til det Onde og Ufornuftige som Udtryk for Magt, men for Afmagt. Thi „hvo, som gjør Synd, er Syndens Træl", hvad der tillige gjælder det Ufornuftige, som ogsaa er af det Onde.

Guds gode og fuldkomne Vilje er selv Magt. Hans Magt staar ikke i et udvortes, mechaniff Forhold til hans Vilje. Denne Vilje er selv almægtig Vilje. Derfor virker han umiddelbart ved sin Vilje: וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים יְהִי וַיְהִי

Scholastiken skjelner mellem Guds Magts Forhold til det i og for sig Mulige, og til det Virkelige. Ob diversos respectus distingui potest in absolutam, qua Deus, quicquid esse potest, efficere etiam absolutissime potest, et ordinariam, quam solita universi gubernatio ostendit. Illà potest Deus novum mundum condere, ex lapidibus filios Abrahæ excitare, Mt. 3,9; hæc ordinem servat in natura institutum. Absolutà potentiâ Deus multa facere potest, quæ tamen non facit potentiâ ordinariâ. Dette maa dog ikke opfattes som en

dobbelt Magt. Distinctionen har kun Betydning som Udtryk for den ovenfor udtalte Erkjendelse, at Guds absolute Magt staar i hans personligt frie og gode Viljes Tjeneste.

c. Den højeste Bestemmelse i Guds Væsen fandt vi i Begrebet om ham som Kjærligheden. Vi have endnu tilbage at undersøge, hvilke Egenskaber der maa tillægges Gud, idet vi tænke ham som Kjærligheden i Forhold til Verden.

Guds Kjærlighed er nærmest en Bestemmelse indenfor hans eget Væsen Dette Forhold er et evigt og nødvendigt. Men den er ogsaa en Kjærlighed til den med Frihed satte Verden, altsaa en fri Kjærlighed. Udtrykket for Guds frie Kjærlighed til Verden er hans Godhed. Vi maa her bruge dette Udtryk, uagtet vi tidligere have benyttet det samme Ord forat betegne hans Væsens Fuldkommenhed, uden Hensyn til hans Forhold til Verden. Det er altsaa ikke Guds bonitas absoluta, men hans bonitas relativa, hans benignitas, „die Güte", vi her forstaa ved Guds Godhed. Vort Sprog har intet særligt Ord for Godheden som Egenskab betragtet. Var Talen før om, at Gud er „god i sig selv", saa bliver Talen nu om, at han er „god imod os", eller i Almindelighed: mod Verden.

Kjærlighed er Selvhengivelse. Guds frie Kjærlighed til Verden eller hans Godhed er hans frie Selvhengivelse til Verden. Det er i Godhed, at Gud har sat den. Thi den Kjærlighed, som sætter den, er den frie Kjærlighed. Det laa ikke i hans Væsen som en Nødvendighed, at han

maatte sætte Vreden og elske den, saaledes som han ifølge sit Væsen med Nødvendighed sætter og elsker sig selv. Er denne Gudhed et Udtryk for Kjærlighedens Selvhengivelse, da ligger heri, at Gud stadig meddeler Verden af sit Væsens Pleroma. Han gjennemtrænger den med sit Væsens Fylde. Deri har den sin Herlighed som en Reflex af den guddommelige Herlighed, sin Lykke som en Afglans af den guddommelige Salighed, der evigt tilfredsstiller sig selv. Deri har den sit Liv. Fra Skabelsesøkonomiens Standpunkt gjælder det, at alt er, lever og røres i Gud. Fra Frelsesøkonomiens Standpunkt kan Herren sige til sine Disciple: „Jeg i eder og I i mig", og Discipelen: „Ikke jeg lever, men Christus lever i mig".

Men dette er dog kun den ene Side af den guddommelige Gudheds Forhold til Verden, og vi kunne ikke blive staaende ved den. Det er det religiøse *Enhedsforhold* mellem Gud og Verden, som i denne Betragtning kommer til Orde. I Kraft af den guddommelige Gudhed, der saaledes meddeler sig selv til Verden, kan det siges, at Gud i Verden gjenfinder *sig selv*, for saa vidt han der finder Liv af sit Liv, Lys af sit Lys o. s. v. Men vi have under Behandlingen af Religionens Begreb fundet, at det ikke fyldestgjøres ved den blotte Enhedsbetragtning. Begrebet kræver ogsaa et *Modsætningsforhold* mellem Gud og Verden. Uden dette sidste Begreb vilde vor Betragtning af Guds Gudhed føre os tilbage i Monismen. Altsaa: Allerede Religionens almindelige Begreb forbyder os at fatte Guds Gudhed som

en Selvhengivelse, der tilsidst i Verden kun lader ham gjenfinde sig selv. Religionens Begreb fordrer Opretholdelsen af det Forhold, at hans Godhed i Verden finder noget andet end sig selv, noget, der existerer i relativ Modsætning til ham selv. Vi ville dog her ikke dvæle ved det, som Religionens almindelige Begreb kræver, men ved det, der kræves af selve Godhedens Begreb som Udtryk for Guds *Selvmeddelelse*. Resultatet bliver det samme. Er Godheden nemlig et Udtryk for en Meddelelse til Verden af Guds eget Selv, hvorved den bliver en Afglans af ham, bliver virkelig gudbilledlig, da vilde der mangle noget særdeles Væsentligt i denne Selvmeddelelse, dersom Verden ikke i nogen Henseende fik Del i dette Selvs frie og *uafhængige Existens*. Pantheismen tænker Verden sat og opretholdt i Kraft af Guds Godhed paa den Maade, at han deri egentlig kun sætter og opretholder sig selv. Men den kommer i Modsigelse med sig selv, dersom den vil opretholde Begrebet om Verdens Forsigværen, paa samme Tid som den helt ud frakjender den al Delagtighed i det guddommelige Selvs Selvstændighed. Paa denne Maade fyldestgjøres altsaa ikke Begrebet om Guds Godhed som Udtryk for en Kjærlighed, der meddeler sig *selv*. Men ogsaa fra en anden Side seet erkjendes det, at Kjærlighedens Begreb kræver noget, som den pantheistiske Betragtning ikke kan yde. Som et uundværligt Moment i Kjærligheden have vi nemlig erkjendt, at den er Hengivelse til en *anden*. For at det skal kunne siges, at Gud i Godhed elsker Skabningen, maa altsaa denne nødvendigvis staa for ham som en *anden*,

som fri Skabning over for ham selv. Dualismen gjør denne Sandhed gjældende. Men den hævder den ikke, at den væsentlig tænker Verden løsrevet fra Gud i samme Øjeblik, som Gud giver den selvstændig Existens som et anket over for ham selv. Den fornegter Sandhedsmomentet i Pantheismens Opfatning af Guds Godhed, nemlig dette, at Gud meddeler Verden af sit eget Væsens Fylde og saaledes bevarer Forbindelsen med den.

Vi finde følgelig Guds Godhed i det Forhold, at han i sin Kjærlighed til Verden meddeler sig til den som en Existens, han har givet relativ Selvstændighed over for sig selv. Den nærmere Betragtning af Verdens Forhold til Gud kan endnu ikke anstilles her.

Derimod skulle vi endnu kun bemerke, at Formerne for Guds Godheds Aabenbarelse i Verden maa tænkes vorstjellige efter Gjenstandenes mangfoldige Forskjellighed. Den er en Godhed mod Verden som Skabning betragtet, hvad den ældre Scholastik betegner som en amor complacentiae, ifølge hvilken Deus amat omnes res creatas. En højere Form for Guds Godhed er hans specielle Kjærlighed til den personlige Skabning, nemlig til Menneskene, Scholastikens amor benevolentiae: peculiariter amat homines. Som den højeste Form betegner den ældre Scholastik amor amicitiae: amat fideles in gratiam receptos. Det taber sig dog ikke ved gjøre at coordinere disse Former, navnlig fordi Kjærligheden, som vi have seet, altid er et Forhold mellem Person o Person. Derfor: Naar Gud elsker den

upersonlige Skabning, da gjør han det for den personlige Skabnings Skyld. Den faar overhoved sin Betydning gjennem sit Forhold til den personlige Skabning.

En særegen Form for Guds Godhed er hans Naade, gratia, som er hans frie, ufortjente Kjærlighed til Verden som den faldne, den synd ige Verden betragtet, og hans Barmhjertighed, misericordia, hans frie Kjærlighed til Verden som den under Faldets Følger lidende, elendige Verden. Begge Former henfører den senere Scholastik under Begrebet benevolentia Dei, der dels betragtes som en benevolentia universalis: Guds Kjærlighed til den faldne Menneskehed overhoved, der bevæger ham til at sætte og tilbyde alle Mennesker Midlerne til Frelse, dels som en benevolentia specialis, quæ peccatores oblata salutis media amplectentes æterna salute donare constituit. Hin benevolentia universalis betegnes som beroende paa en voluntas antecedens i Gud, fordi den tænkes forud for ethvert Hensyn til Menneskets frie Forhold til Naaden. Denne benevolentia specialis tænkes begrundet i en voluntas consequens i Gud, fordi den tænkes bestemt ved Guds Forudviden om Menneskets Forhold til hans Naade. Voluntas specialis bliver tillige en voluntas particularis; thi den Naade, som tilbydes, bliver paa Grund af Menneskenes forskjellige Forhold til den kun nogle, men ikke alle tildel. — Som andre Former for Guds Naade nævner Scholastiken f. Ex. μακροθυμία: benignitas in differendis peccatorum poenis; patientia: benignitas in tolerandis aliquamdiu hominum peccatis; clementia: at han mildner Straffen. — Her turde maaske

endnu være Plads for den practiske Bemerkning, at Godheden i den guddommelige Pædagogi saa hyppigt antager Strenghedens Form, at den Christne kjender dette Forhold som et staaende Træk i sin Livsførelse.

Nogen Betydning for Opfatningen af Guds Godhed kunne disse formale Distinctioner kun faa da, naar de tænkes i Overensstemmelse med de Hovedmomenter til den ene og den anden Side, som ovenfor ere fremstillede, og ikke tænkes enten monistisk saa, at Gud ligesom absorberer Verden, idet han hengiver sig til den som den Immanente, eller dualistisk saa, at han kun paa Afstand, fra det Fjerne, kun som den Transcendente skjænker den sine Velgjerninger og behandler den som en Existens i væsentlig Uafhængighed af ham. Vi ville paa sit Sted faa se, at navnlig Begrebet om Guds Godhed som frelsende Naade betragtet i den kirkelige Udvikling har været Gjenstand for Mistydning i begge de nævnte Retninger, idet den personlige Skabning er tænkt snart i falsk Afhængighed, snart i falsk Selvstændighed over for denne Naade.

Gud er Kjærlighed, den hellige Kjærlighed. Af hans Hellighed følger hans Retfærdighed, justitia. Allerede den sedvanlige populære Definition gjor denne Forbindelse gjældende. Den betegner hans Retfærdighed som den Egenskab hos Gud, ifølge hvilken han belonner det Gode og straffer det Onde. Og dette gjør han, fordi han som den Hellige „elsker det Gode og hader det Onde." Retfærdigheden er hermed betegnet som Guds Helligheds virksomme Forhold til Verden. Alt, hvad der er i Verden, staar enten i Harmoni eller i Disharmoni med hans

hellige Væsen. I første Fald faar hans Hellighed et Udslag i belønnende Retfærdighed, justitia remunerativa, i sidste Fald i straffende Retfærdighed, justitia punitiva. Men denne Definition udtømmer ikke Begrebet. Det er kun en enkelt Form for Guds Retfærdighed, som herved er betegnet, hans justitia consequens, distributiva eller judicialis, hans dømmende Retfærdighed. Denne forudsætter en Retfærdighed, som giver Normen, hvorefter der dømmes, en lovgivende Retfærdighed, justitia antecedens, legislatoria. Quenstedt definerer denne saaledes: Est summa et immutabilis voluntatis rectitudo, a creatura rationali, quod rectum et justum est, exigens. Ogsaa denne Definition er af flere Grunde lidet brugbar, navnlig fordi den kun er en formal Bestemmelse, der vistnok siger, at Gud kræver, hvad der er „ret og retfærdigt," men ikke angiver, hvad der er ret og retfærdigt, ikke peger paa den reale Norm, hvorefter Gud stiller sine Krav til Slægten.

Som den Retfærdige forholder Gud sig altid til os i Kraft af en bestemt given Norm. Den bibelske Sprogbrug viser dette. צַדִּיק af צָדַק: rectus fuit; δικαιοσύνη af δίκαιος, hvis Rod er δίκη: fixeret Norm. Δίκαιος indeholder saaledes Begrebet om det Normale. Det betegner væsentlig dens Tilstand, der forholder sig i Overensstemmelse med sin Norm.

Som den Absolute har Gud Normen for alt sit Forhold i sig selv. Vor Retfærdighed er vor Overensstemmelse med den Norm, som udenfra er os given. Guds Retfærdighed er hans Overensstemmelse med den Norm, han giver sig selv som den, der i absolut Forstand sætter sig selv, og hans Forhold til Verden i Overensstemmelse hermed.

Hvilken er Normen for alt Guds Forhold til Verden? Guds Hellighed have vi lært at kjende som Udtrykket for hans Selvhævdelse. Som den Absolute, den Fuldkomne, maa han ville sig selv, affirmere sit eget Væsen, eller, som vi ogsaa have fundet det udtrykt, elske sig selv. Helligheden som Betegnelse for Guds Væsen i Forhold til sig selv indeholder dette Begreb om Selvaffirmation, hvorved han lader sit eget Væsen gjælde. Retfærdigheden som Egenskab eller Betegnelse for Guds Forhold til Verden indeholder, at han affirmerer Verden eller lader den gjælde, for saa vidt den stemmer overens med hans eget Væsen. Deraf følger da ligefrem, at han negerer alt, som ikke stemmer med hans Væsen. Retfærdighedens absolute Norm er altsaa Guds selvbestemte Væsen. „Vorder hellige: thi jeg er hellig." Hvad han som den Retfærdige kræver af Slægten er dette, at den skal være i Overensstemmelse med ham, „forherlige ham," som det populært udtrykkes. Dette er hans „lovgivende" Retfærdighed. Indholdet af det Helligheden Krav, der udgaar til os, kan i Almindelighed betegnes saaledes: Da Guds Væsen er Kjærlighed, da denne Kjærlighed først og fremst maa være hellig Selvkjærlighed, og da Kravet maa tænkes bestemt efter Guds Væsen som Norm, saa maa Kravets Indhold være Kjærlighed, nærmere bestemt: Kjærlighed til Gud. Paa Slægtens normale eller abnorme Forhold til hans Væsen som den hellige Kjærlighed beror det da, om han over for den skal forholde sig affirmerende i „belønnende," eller negerende i „straffende" Retfærdighed. Guds Retfærdighed er Modstykket til hans Godhed. Som

den Gode giver han sit til Verden. Som den Retfærdige kræver han sit af Verden. Disse to Forhold ere dog ikke i Modsigelse med hinanden. Det maa ikke glemmes, at baade Guds Godhed og Retfærdighed have en fælles oprindelig Kilde i Guds Kjærlighed. Vistnok er Kjærlighed Selvhengivelse. Den kan altsaa ligefrem give sig Udtryk i Godhed, benignitas, hvis Function er den givende. Men at Kjærligheden ogsaa har Rum for Retfærdighed, at Gud ikke blot er den Givende, fra hvem al god og fuldkommen Gave kommer, men ogsaa er den Krævende, der har sine Fordringer til Slægten, dette indsees ved den Betragtning, at hvad han kræver af Slægten tjener ikke blot til hans Forherligelse, men ogsaa til Slægtens Saliggjørelse, det ene i og med det andet. Den, der fyldestgjør det guddommelige, i Helligheden grundede Hovedkrav: „Vorder hellige!" bliver ogsaa delagtig i Kjærlighedens Gave: „De Helliges Arvedel i Lyset"

Sit mest elementære og mest positive Udtryk har Guds lovgivende Retfærdighed i de saakaldte Naturlove. I dem fastsætter han skaberisk de uforkrænkelige Normer for Tingenes Tilværelse og Udvikling. Her er det hans positive Vilje, som bestemmer alt. Mellem Normen og Tingenes Normalitet paa deres respective Udviklingsstandpunkter er der her ingen Afstand Normen virkeliggjores umiddelbart i Tingenes viljeløse Tilværelse. Loven er her endnu ingen Lov for en Vilje, der skal bestemme sig selv i Forhold til den. En højere Form for den lovgivende Retfærdighed have vi der, hvor Loven henvender sig til et Selv, en personlig Vilje med Evne og Mulighed

til at bestemme sig efter eller imod Normen. Denne Lov har sit umiddelbare Udtryk i Samvittigheden, sit formidlede Udtryk i den skrevne Lov. Men vistnok staar den personlige Skabnings frie Forhold til Guds lovgivende Retfærdighed sin tilbagevirkende Indflydelse paa den upersonlige Skabnings mer eller mindre fuldkomne Normalitet. Thi den skabte Personlighed er sat i Naturens Rige for at beherske det, fremme og fuldkomme dets Udvikling, virkeliggjøre dets mangfoldige Muligheder til Guds Forherligelse. Derved bliver det ethiseret og saaledes i højere Forstand et Guds Rige.

Efter Lovens Normer dømmer Gud, idet han tildeler Løn og Straf. Nærmest er Lønnen saa vel som Straffen „naturlig" Løn og Straf, det vil sige: Der er en naturlig Causalitetsforbindelse mellem Ydelsen paa den ene Side og Lønnen og Straffen paa den anden Side. Den gode Gjerning har „naturligen" Lønnen i sig selv, for saa vidt som den umiddelbart lader Yderen føle sig lykkelig. Den Lykke, som er den gode Gjernings Løn, er saaledes nærmest dens naturlige Følge eller Frugt. Ligesaa med Straffen. Den onde Gjerning har nærmest Straffen i sig selv. Den beror paa objectiv Disharmoni mellem Gjerningen og Normen og har sit subjective Udslag i Følelsen af Disharmoni mellem Gud og Synderen, mellem Livets Maal og dets Virkelighed. „For den Ugudelige er der ingen Fred." Dette er et ganske naturligt Forhold, en nødvendig Causalitetsforbindelse. At Lønnen og Straffen henføres til Gud kommer paa dette Standpunkt til at indeholde, at det er ham,

som har ordnet denne Causalitetsforbindelse. Det er ham, som har sat en saa fuldkommen Norm for en retfærdig Tilværelse, at et Liv i Overensstemmelse med Normen eo ipso er et Liv i Lykke, og et Liv af modsat Beskaffenhed er et Liv uden Lykke.

Men der tales ogsaa om en belønnende Virksomhed fra Guds Side paa en anden, positivt indgribende Maade. Der tales om „positiv" Løn og Straf. Skulde denne nu tænkes som noget specifisk andet end den naturlige Løn og Straf, skulde den tænkes i en Positivitet, der er udenfor ethvert rationelt Forhold mellem Ydelsen og Gjengjældelsen i dens ene eller anden Form, da vilde vi neppe kunne undgaa at tænke dette Positive som noget Vilkaarligt, hvorved vi vilde komme i Strid med Begrebet om Guds Retfærdighed, der udelukker enhver Vilkaarlighed, fordi den altid fungerer i Overensstemmelse med en uforanderlig Norm. Vi vilde tænke Gud i Vilkaarlighed, dersom vi tænkte ham som den, der overvælder sine med en Saliggjørelse, hvilken de ikke i nogen Betydning have „forarbejdet i Frygt og Bæven." Ligervis vilde vi tænke Gud som den Vilkaarlige, dersom vi forestillede os, at han plager de Onde med Straffe, der ikke staa i nogen naturlig Causalnexus med deres Valg, eller dersom Straffens Fundament nogensinde ophørte at være det, Herren betegner i Ord, der maa tillægges Gyldighed for Tid og Evighed: „I vilde ikke." Guds Vredesbæger, som han lader de Onde tomme, indeholder ikke én bitter Draabe, som de ikke selv i en eller anden Forstand have valgt. Den dommende Retfærdighed baade som belønnende og

straffende, maa altid sees under Synspunktet af jus talionis som gjengjældende, det vil sige: Det Maal af Lykke og af Lidelse, som bliver enhver tildelt, staar altid i et naturligt og nødvendigt, aldrig i et vilkaarligt Forhold til det normale eller abnorme Liv. Naar der altsaa tales om en positivt dømmende Retfærdighed, til Forskjel fra den naturligt dømmende, da kan der vistnok være en relativ, men neppe nogen specifik Forskjel mellem disse to Former for den guddommelige Retfærdighed. Forskjellen er nærmest begrundet i det nærværende Livs Ufuldkommenhed. Causalitetsforholdene, navnlig de ethiske, ere paa mange Maader saaledes forrykkede, i det Mindste hyppigen saa skjulte, at den Gode ikke altid fuldeligen faar føle Lykken ved at være god, og den Onde har her i Livet endnu det, hvormed han delvis kan skjule sin Skade for sig selv, døve sin Smerte og lædske sin Tørst. I disse Forhold griber Gud stundom regulerende ind, saaledes at hans Handlemaade faar Præget af noget Extraordinært, der adskiller den fra hans ordinære, immanente Virksomhed, hvor Causalitetsforholdet ligger tydeligt i Dagen. Naar et Menneske f. Ex. ved en hæderlig, retskaffen Vandel opnaar den Lykke, som bestaar i almindelig Agtelse, eller naar et Menneske ved Udsvævelser ødelægger sin Helbred, da vil man kalde det ene naturlig Løn, det andet naturlig Straf. Derimod har det Præget af noget Positivt, naar et Menneske, som har arbejdet flittigt og hæderligt, bliver lønnet derved, at han ganske uventet kommer i Besiddelse af en Arv, eller naar et Menneske pludselig efter en Forbrydelse rammes af en Død, der ikke staar i

nogen Sammenhæng med hans legemlige Dispositioner. Ganske vist kunne ikke vi paavise nogen naturlig Causalnexus i saadanne Tilfælde. Formelt er der maaske heller ingen, hvad der dog ikke altid tør paastaaes, fordi den ikke ojnes af os, som ingenlunde overalt kunne forfølge Tilværelsens Traade i deres kunstfulde Sammenvikling. Men dette forhindrer os ikke i at fastholde, hvad Guds dømmende Retfærdigheds Begreb kræver, en indre, væsentlig Sammenhæng mellem Ydelsen og Dommen derover.

Vi bemerke endnu, at Monismen, for saa vidt den opretholder det Religiøses Begreb og giver Plads for Ideen om Løn og Straf, efter sit Væsen er tilbøjelig til altid at blive staaende ved den umiddelbart naturlige Causalnexus, altsaa ved Begrebet om den naturlige Løn og Straf, medens den har vanskeligt for at indrømme nogen Form af Positivitet i disse Forhold. Dens Gud er jo nemlig kun den Immanente og dens Gudsforhold kun Enhedens, hvorved alle Phænomener indbefattes under det Absolutes egen indre, uforanderlige Causalnexus. Dualismen derimod miskjender den virkelige Betydning af denne Causalnexus, tænker Gud ensidigt som den Transcendente, der sætter og bestemmer Verden i en positiv Frihed, som ikke er forskjellig fra Vilkaarligheden. Løn og Straf lade sig derfor fra dette Standpunkt tænke i en Positivitet, der fornegter Retfærdighedens Begreb som umiddelbart bestemt ved sin egen absolute Norm, der lige saa vel er evig nødvendig Bestemthed som evig fri Bestemmelse i den Absolutes Væsen.

Se vi efter denne Udvikling tilbage til vort Udgangspunkt i Guds Helligheds Begreb som Selvhævdelse eller Selvaffirmation, da viser det sig, at Guds Hellighed actualiserer sig som dømmende Retfærdighed, idet Lønnen er et Udtryk for, hvorledes Gud affirmerer det, der stemmer overens med hans Væsen, og Straffen et Udtryk for hvorledes han negerer det, der er i Strid hermed. I begge Tilfælde er Guds Handlemaade Udtryk for hans Selvhævdelse, Straffen saa vel som Lønnen. Er Synden et Angreb paa det guddommelige Selv, et Forsøg paa at negere dets absolute Gyldighed, da hævder Gud sig selv ved at negere denne Negation. Straffen har saaledes sit Formaal i sig selv, i selve denne Negation. Tænkes Straffen derimod i den frelsende Naades Tjeneste, saaledes at Gud ved den vil bringe Synderen til Omvendelse og til Forbedring, faar den paa denne Maade et Formaal udenfor Helligheden umiddelbare og nødvendige Reaction mod det Onde, da gaar den over til at blive Tugt.

Som Kjærligheden er Gud paa en Gang den Gode og den Hellige. Men han er ikke blot „god i sig selv"; han er ogsaa „god imod os": benignitas; og han er ikke blot i sig selv hellig; han er ogsaa hellig i sit Forhold til os: justitia.

For at vinde Begrebet om Guds Visdom, sapientia, gaa vi ikke tilbage til det ene eller det andet af disse Momenter i Guds Væsen, men til dem begge. Efter courant Sprogbrug er Visdom paa engang Evne til at finde og Vilje til at bruge de bedste Midler til de bedste Hensigters Opnaaelse. Der gives en ufuldkommen Visdom,

som gjerne vil gjøre sit Bedste, baade med Hensyn til Maal og Midler, men som mangler den fulde, klare Erkjendelse af, hvad det Bedste i begge Henseender er. Der gives raadløs Daad. Og der gives en ufuldkommen Visdom, som ejer den klare Erkjendelse, men mangler Viljens fulde Selvbestemmelse eller dens fornødne Energi til at handle i Overensstemmelse med denne Erkjendelse. Der gives daadløst Raad. Guds absolute Visdom mangler ingen af disse Betingelser, hverken den intellectuelle, eller den ethiske. Hos ham er baade Raad og Daad. Hans Helligheds og hans Godheds borge paa en Gang baade for den fuldkomne Indsigt og den fuldkomne Vilje. Denne Indsigt og denne Vilje i Kjærlighedens Tjeneste bliver først og fremst bestemmende for hans Formaal med Verden. I Kraft af hans Godhed maa dette være Skabningens Lykke, hvad Dualismen med Rette fremhæver, kun at den fatter dette Formaal i exclusiv Selvgyldighed paa Grund af dens Betragtning af Verden som det Selvstændige over for Gud. I Kraft af Guds Helligheds maa Formaalet være hans egen Forherligelse, hvilket Monismen med Rette gjør gjældende, men fatter det exclusivt med Fornegtelse af Verdens relative Gyldighed over for Gud. Begge Dele maa tænkes i Et. Gud vil det ene i og med det andet. Han vil herliggjøres. Men han vil det ved Skabningens Lykke. Han har da ogsaa baade Evne og Vilje til at finde og bruge de Midler, som ere bedst egnede for dette dobbelte Formaal. Bajer definerer Guds Visdom som exquisitissimum Dei consilium, quo causas et effectus omnes modo plene admi-

rabili disponere et ordinare novit ad suum finem. Men denne Definition fremhæver for det første kun Visdommens intellectuelle Moment (novit), og den indeholder paa den ene Side ingen Afledning af Begrebet ud af Guds Væsen, paa den anden Side ingen real Bestemmelse af Formaalet (finis).

Etymologisk viser det sig, at Grundforestillingen er det Intellectuelle. חָכְמָה af חָכַם: peritus; σοφία af σοφός: peritus, scitus; sapiens (samme Stamme som σοφός, sap = σοφ) af sapio, egentlig „med Smag", deraf forstandigt eller fornuftigt; sapientia: Indsigt, Fornuft Og i vort Sprog synes Udtrykket Visdom at pege tilbage til Forestillingen om at vide meget. Men sikkert er det tillige, at Udtrykket baade i bibelsk og profan Sprogbrug kun anvendes om den, der tillige bruger sin Viden vel Derved adskiller Visdommen sig fra den blotte Klogskab, et Udtryk, der ogsaa tilsteder Forestillingen om, at Indsigten benyttes slet.

Schleiermacher betegner Guds Visdom som „det Princip, der ordner og bestemmer Verden for den guddommelige Selvmeddelelse, som virkeliggjør sig i Forløsningen". Denne Bestemmelse af Begrebet er for snever. Efter dette skulde Guds Visdom kun betegne et Verdensforhold og specielt et saadant, der er betinget af Synden, som er Forløsningens Forudsætning. Vistnok fatte vi Visdommen som Egenskab og for saa vidt som Udtryk for et guddommeligt Verdensforhold. Men det forholder sig med denne Egenskab som med de øvrige, at den betegner et guddommeligt Forhold ad extra, der er Aabenbarelsen

af et tilsvarende guddommeligt Selvforhold. Gud kan ikke tænkes som den paa en Gang absolut Gode og absolut Hellige uden tillige at tænkes som Visdommen. Det forholder sig hermed som f. Ex. med Almagten, der efter sin indadvendte Side kan betragtes som Guds Selvmægtighed, og med Alvidenheden, hvis Object ikke først er Verden, men Guds eget Væsens Fylde. Dernæst: Universets Teleologi er allerede uden Hensyn til Forløsningen Vidnesbyrd om en ophøjet Visdom, der ved Hjælp af de bedste Midler bestemmer alt for de bedste Formaal. Den nærmere Betragtning af denne Teleologi er meddelt tidligere ved Behandlingen af det teleologiske Bevis for Guds Tilværelse, hvortil her henvises. Den schleiermacherske Opfatning indeholder derimod et Fingerpeg i Retning af den Sandhed, at den guddommelige Visdom for os har sin højeste Aabenbarelse i Christo. Dertil peger den pragtfulde Beskrivelse af Visdommen Proverb. 8, paa samme Tid som den lærer os at føre Visdommens Begreb tilbage i Guds evige Selvforhold. Visdommen betegner her sig selv som salvet fra Evighed af, før Jorden blev (Vers 23), som født, der Afgrundene endnu ej vare og ingen vandrig Kilde (V. 24), som Kunstneren, der var med Herren, da han beredede Himlene, drog Skyfløret over Jorden, befæstede Afgrundens Kilder og Havets Grændser (V. 27—30), som Herrens Lyst Dag for Dag, legende altid for hans Ansigt (V. 30), som den, ved hvem et Menneske vorder saligt (V. 34), vinder Guds Velbehag og Livet (V. 35). I Theosophernes Sprog er den guddommelige Sophia eller den „himmelske Jomfru" Guds

evige Idea, som er fyldt med alle Tilværelsens Muligheder. Men det synes at ligge nær nok i den gammeltestamentlige Sophia at finde et Udtryk for den samme personlige Ide som i den nye Pagts Aabenbaring heder Logos. Efter sin Betydning er Logos baade et λόγος ἐνδιάθετος som guddommelig Tanke eller Fornuft og et λόγος προφορικὸς, udtalt Ord, Aabenbaring. Er Christus det personlige Guds Ord, da maa det ogsaa kunne siges, at han er den personlige Guds Visdom. Denne Visdom faar sin begyndende Aabenbarelse i Skabelsen og sin fuldendende Aabenbarelse i Frelsen.

Af Guds Kjærlighed som den, der paa en Gang er Godheden og Helligheden, følger endvidere hans Sanddruhed, veracitas, som bestaar deri, at han opfylder sin Godheds Løfter (אֱמֶת: være fast) — dette kaldes ogsaa Guds Trofasthed — og fuldbyrder alle sin Helligheds Truzler. Bajer refererer Sanddruheden kun til Sandheden i hans Ord overhoved og specielt til Guds Løfter eller Forjættelser. Deus constans est in dicendo vero et servandis promissis.

Guds Salighed, beatitudo, har man afledet af hans Fuldkommenhed som den Absolute. Saaledes Gerhard: Deus ut est perfectissimus, ita beatissimus, imo ipsa beatitudo. Quenstedt: Beatitudo est perfectionis consequens. Guds Salighed bliver da dette, at han som den Absolute fuldkommen tilfredsstiller sig selv. Afledningen af Guds Absoluthed er ikke fyldestgjørende. Den abstracte, nøgne Absoluthed giver ikke Begrebet Salighed. Salig kan for det første kun et personligt Væsen tænkes.

Men heller ikke det blotte Begreb om absolut Personlighed giver os, hvad vi søge. En absolut Personlighed uden Kjærlighed kan ikke tænkes i Besiddelse af sand Lykke eller Salighed. Salig kan den absolute Personlighed kun tænkes da, naar han tillige er Kjærligheden, der paa en Gang er absolut god og absolut hellig. Uden dette ethiske Grundlag svarer ikke Saligheden til sit Begreb eller rettere, uden dette lader den sig overhoved ikke tænke. Kun som den absolut gode og hellige Kjærlighed kan Gud fattes som den Salige. Derfor aflede vi ogsaa dette Attribut af Guds Kjærlighed. Saligheden er Udtrykket for den Selvtilfredsstillelse, Gud ejer i Kraft af hele sit Væsen, alt sit Selvforhold. Men Fylden af de Momenter, der bestemme Guds Væsen og Selvforhold, have vi just fundet i Kjærligheden. Guds Væsensbestemmelser afslutte sig i den. Derfor kan der i omfattende Betydning siges: „Gud er Kjærlighed." Ved denne Afledning bringes Salighedens Begreb os analogist nærmere. Fra vort eget Liv kjende vi Kjærligheden som det, hvori Selvets Hengivelse er Et med dets højeste Lykke. At elske er ikke blot den højeste Sedelighed, men ogsaa den højeste Salighed.

Men ved Maalet ere vi heller ikke med den Bestemmelse, at Guds Salighed er den Selvtilfredsstillelse, han ejer som den absolute Kjærlighed, saa længe vi tænke denne Kjærlighed alene som Væsensbestemmelse, som Selvforhold: Det guddommelige Jegs Forhold til et guddommeligt Du. Thi vistnok er det i sig selv en Sandhed, at Gud evigt tilfredsstiller sig selv og for saa vidt har sin Salighed i sig selv. For at være salig behøver han ikke Verden eller os.

Men lod Guds Salighed sig kun fatte i dette Selvforhold, da maatte det i det Mindste siges, at den guddommelige Saligheds Begreb falder udenfor Rækken af hans Attributer eller Egenskaber, der altid have Relation til Verden. Begrebet maatte alene fattes som Væsensforhold. Dualismens Theologi kan blive staaende herved, fordi den er ensidigt transcendental. Pantheismens Theologi kan ogsaa paa sin Vis blive staaende derved, fordi den exclusive Immanenses Begreb medfører, at ethvert Gudsforhold er absolut Selvforhold og egentlig slet ikke Verdensforhold. Men christeligt kjende vi ikke denne Gud, som evdaimonistisk kun nyder sig selv og er sig selv nok. Vor Fader i Christo er ikke en saadan Gud. Vor Guds Salighed er ikke saaledes fuldkommen uafhængig af vor Salighed; ellers var det ikke Sandhed, at han er Faderen, at han elsker ikke blot sig selv, men ogsaa os, at han forbarmer sig over os som Faderen over sine Børn. Fordi Guds Salighed saaledes maa tænkes at have en Side, der vender mod os, kan Martensen betegne denne Salighed som den gjennem sit Rige i sig selv tilbagestraalede Kjærlighed“ [1]).

Men herved opstaar den tilsyneladende Modsigelse, „at Gud paa den ene Side maa tænkes som den, der er sig selv nok, ikke trængende til nogen, og hans Salighed dog paa den anden Side maa tænkes som betinget ved hans Riges Fuldkommelse, eftersom den guddommelige Kjærlighed ikke kan fyldestgjøre sig selv uden som den

[1]) Dogm. p. 105.

saliggjørende, uden ved at blive alt i alle. Denne Modsigelse formaa vi kun at løse ved den Betragtning, at Gud lever et dobbelt Liv, et Liv i sig selv i ufordunklet Fred og Selvtilstrækkelighed, og et Liv i og med sin Skabning, i hvilket han undergiver sig Endelighedens Betingelser, ja lader sin Magt indskrænke ved Menneskets syndige Vilje. I dette Guds Samliv med sin Skabning finde de bibelske Begreber om en guddommelig Sorg, Vrede og andre Bestemmelser, der aabenbart sætte en Indskrænkning i den guddommelige Salighed, deres Anvendelse. Men denne Indskrænkning er ophævet i hans indre, af Skabningen rent uafhængige Fuldkommenhedsliv og i det sejersvisse Fremsyn af hans Raadslutningers Opfyldelse. I de ydre Gemakker, sige vi derfor med de gamle Theosopher, er der Sorg, men i de indre Gemakker er idel Glæde." [1]) Ved denne Antydning til Knudens Løsning maa vi blive staaende her, hvor vi endnu ikke vilde kunne optage det hele Spørgsmaal om Forholdet mellem Guds Verdensplan og den syndige Udvikling uden at foregribe det Følgende. Det maa dog bemerkes, at vi ikke tro at kunne tilegne os Mortensens Forestilling om en Indskrænkning i den guddommelige Salighed, dersom denne Indskrænkning skal betyde andet eller mere end den Selvindskrænkning, der er en Følge af, at Gud overhoved sætter frie Væsener udenfor sig. Skal der nemlig tillægges Gud Sorg i egentlig Forstand og ikke blot som et anthropopatisk Udtryk for personlig Deltagelse, da synes

[1]) ibid.

en saadan Bestemmelse lidet forenlig med Begrebet om en guddommelig Salighed, der ligesom ethvert andet guddommeligt Attribut maa fattes i Absoluthed. Kahnis fatter dette og lignende Udtryk om Gud egentligt. „Gives der i Mennesket en hellig Smerte, Vrede, Had, saa vil man ogsaa kunne sætte dem i Gud uden at træde hans Hellighed for nær . . . Gud saa med Smerte, at Saul ikke svarede til den Hensigt, hvori han havde gjort ham til Konge.“ [1]) Saadanne Affecter som Sorg, Smerte — anderledes med Vreden — kunne ikke tillægges Gud i egentlig Forstand, uden at der tillægges ham Lidelse. Men lidende kunne vi ikke tænke Gud uden at afficere Begrebet om hans Absoluthed. At Lidelse beror paa Afmagt over for noget udenfor os, noget Objectivt. Men Gud er den absolute Magt. Derfor er der intet, som kan paaføre ham Lidelse. Som den personlige Kjærlighed maa vi vistnok tænke ham deltagende i vort Ve og Vel. Var det ikke saa, da vilde vi ikke kunne fastholde Begrebet om hans Kjærlighed til os. Men denne Deltagelse synes ikke at kunne fattes under Smertens eller Lidelsens Form.

Ved Herrens Herlighed (δόξα θεοῦ) forstaa vi ikke en enkelt Egenskab ved Siden af de andre, men Summen af dem alle. Udtrykket forekommer i den hellige Skrift

[1]) Dogm. III. p. 192 f.

i mange forskjellige Forbindelser, efter som den ene eller den anden Side ved Guds Væsen, den ene eller den anden Egenskab, særlig skal fremhæves. Men Udtrykket er aldrig at fatte saa, at det kun betegner én Side med Udelukkelse af de andre. Herrens Herlighed beskrives snart som en „fortærende Ild", snart er det Almagten, som fremhæves. Herren aabenbarer sin Herlighed som Dommer, men ogsaa som Frelsens Gud „fuld af Naade og Sandhed" (Joh. 1, 14), og „Evangeliets Oplysning om Christi Herlighed" (2 Cor. 4,4) er væsentlig en Oplysning om hans frelsende Kjærlighed.

2.

Den hellige Skrift bevidner Guds Evighed som den, der var, før alt blev, og som ikke har Begyndelse eller Ende, Ps. 90, 2; 102, 27. 28. Et andet Udtryk for samme Tanke er det, naar Gud betegnes som den Første og den Sidste, Jes. 41, 4; Apoc. 1, 8. Gud er ἀφθάρτος, Ro. 1, 23; 1 Tim. 1, 17. I Apoc. 10, 6 sættes Guds Evighed i Forbindelse med det Forhold, at han er den, der har sat alt Endeligt. Menneskет er dødeligt. Gud derimod betegnes som ὁ μόνος ἔχων ἀθανασίαν, 1 Tim. 6,16. Udødelighed i absolut Forstand, ikke som noget Givet, Afledet eller Formidlet (cfr. Gn. 2, 9; 3, 22; Ro 8, 11), men som et nødvendigt, umiddelbart Væsensforhold tilkommer kun Gud. Heraf sees, at der er en specifisk Forskjel mellem den Eviges Existens som saadan og vor. Tusinde Aar betegnes for Gud som en Dag og ligesaa

en Dag som tusinde Aar, Ps. 90, 4; 2 Ptr. 3, 8. Hvad der for os er en udstrakt Følgerække af Momenter har altsaa for den Evige som saadan punktuel Nærværelse. Dette viser os, at Evighed er noget væsentlig andet end Tid.

Men at Gud tillige lever Tidens Liv med, dette viser navnlig hans successive Optræden og Virken i Frelsens Historie. Han indskrænker sig ikke til at fatte Frelsens Raadslutning, før Verdens Grundvold blev lagt, Mt. 25, 34; men han vælger sig et Folk, Gn. 12, 1—3, hvori Frelsen efterhaanden forberedes indtil Fredsfyrstens Aabenbarelse, Gn. 49, 10, indtil Tidens Fylde, Gal. 4, 4. Gud bliver selv Kjød og bor iblandt os, Joh. 1, 14, i 33 Aar. Han fuldbyrder Frelsen som en historisk Kjendsgjerning, samler sig i Tiden et Rige, som voxer sin Vext efter Sennepskornets Art, Mt. 13, 31—33. Han arbejder i dette Rige som Vingaardsmanden, der gaar ud ved den tredie, den sjette, den niende, den ellevte Time for at vinde Arbejdere, Mt. 20, 1 ff. Ved Aften gaa de ind til sin Hvile fra Arbejdet, Apoc. 14, 13. De salige Martyrer spørge, hvor længe Herren vil vente med at hævne deres Blod paa Jorden. Der svares, at de skulle hvile endnu en liden Tid, indtil Tallet af deres Medtjenere og Brødre bliver fuldt. Apoc. 6, 10 f. De bortgangne Hellige leve endnu Tidens Liv med, og i Guds Himmel glæder man sig, hver Gang en Synder omvender sig, Lc. 15, 7. Men selv bestemmer Herren, naar der „ikke mere skal være nogen Tid", Apoc. 10, 6. — Det positive Moment, at Gud lever Historiens Liv med, er overhoved langt mere fremtrædende i den hellige Skrift end det

negative, at han i sit absolute Selvforhold er uafhængig af al Tid.

Den mest umiddelbare Form for vor menneskelige Forestilling om Guds Absoluthed i Forhold til Rummet er den quantitative, at han er for stor, til at noget Rum kan omfatte ham. „Himlenes Himle kunne ikke rumme dig, hvor langt mindre da dette Hus, som jeg har bygget". 2 Chron. 6, 18; cfr. 2, 6; Jes. 66, 1. Og dog synger Israel om det jordiske Sted, som Herren har beredt til sin Bolig, den jordiske Helligdom, der er grundlagt for ham, Ex. 15, 17. Templets Allerhelligste er Guds Sted, Propheten ser ham i Helligdommen, Jes. 6, 1, Herren vil bo midt iblandt sit Folk, Ex. 25, 8. Ordet blev Kjød og boede iblandt os, Joh. 1, 14. Vor Gud er ikke blot den transcendente, som throner over Himlene, ikke blot en Gud „langt borte", men ogsaa den immanente, en Gud „nær hos". Han er den, som „opfylder Himlen og Jorden", Jerem. 22, 23 f., saa at „i ham leve, røres og ere vi", Act 17, 27. Rummet kan ikke begrændse ham. Der gives intet Rum, som kan omfatte ham, saa det kan siges, at Gud er her og intet andet Steds. Men der gives heller intet Rum, som ikke giver ham Adgang. Gud er allevegne at finde for dem, der tilbede ham, Joh. 4, 21, og ingen kan unddrage sig hans Nærværelse hverken i Himlen eller i de Dødes Rige eller ved Havets yderste Grændse, hverken i Mørket eller i Lyset, Ps 139, 8 ff. Men Guds Nærværelses Maade er frit og ikkefjelligt bestemt af ham selv. Himlen er hans Throne og Jorden hans Fødders Skammel, Jes.

66, 1. Han er i sine Troende som Naadens og Frelsens Gud, Joh. 14, 23, i sin Kirke paa Jorden som i sin Bolig, 1 Tim. 3, 15; 1 Petr. 2, 5. 6, sit Tempel, Eph. 2, 21. 22; han er blandt de Ugudelige som en fortærende Ild, Hbr. 12, 29. — Indenfor sin alt omfattende Nærværelse giver Gud sig en særegen Nærværelse i „Himlen" som det concrete Centralpunkt, hvorfra al hans Herligheds Aabenbarelse udgaar. Der har han sin „Throne", Jes. 66, 1; Mt. 5, 34; Act. 7, 49; Apoc. 4, 1 ff. „Vor Gud er i Himlene" Ps. 115, 3; Mt. 5, 16. 45. Dit henvende vi vor Bøn, Mt. 6, 9. Gud er den himmelske Fader, Mt. 6. 14. Fra Himlen sender Gud sin Hellig Aand, 1Ptr. 1, 12. Derfra er Christus kommen herned til Jorden, Joh. 3, 13. 31; 6, 38. 41 f. Himlen er Guds Engles Sted, Mt. 24, 36; Lc. 2, 15; Gal. 1, 8. Til Himlen er Christus opfaren for at sidde ved Faderens højre Haand, herskende paa Thronen, Mr. 16, 19; Lc. 24, 51; Act. 1, 10 f.; 2, 34; Ro. 10, 6; 1 Ptr. 3, 22; Hbr. 1, 4; Apoc. 4, 2. Derfra skal han komme igjen til Dom, 1 Thes. 1, 10; 4, 16; 2 Thes. 1, 7. I Himlen ere de hellige Døde, Hbr. 11, 22. Til Himlen blev Paulus henrykt i et Syn, 1 Cor. 12, 2.

Men paa samme Tid som Gud saaledes giver sig en forskjellig Nærværelse i de forskjellige Forhold, idet han lever Historiens Liv med i dens skiftende Mangfoldighed, fastholder Skriften, at han i sit Væsen altid er og bliver den samme, altid sig selv lig. Gud er uforanderlig. Forskjellen i Guds Forhold til os er ingen "Omskiftelighed" i Gud. De skabte Himle og den skabte Jord

skulle ældes og omskiftes som et Klædebon; men Gud „er den samme" i al Evighed, Ps. 102, 26 ff.; i ham er ikke παραλλαγὴ ἢ τροπῆς ἀποσκίασμα, Jac. 1, 17. Naar Gud lader sig bevæge af sines Bønner, saa vel som naar han fører Straffen over sine Fiender, da pege begge Dele tilbage, ikke til en Omskiftelighed i Guds Væsen, men til en oprindelig, uomskiftelig Raadslutning, ifølge hvilken han har bestemt at tage Hensyn til den frie Skabnings forskjellige Brug af sin Frihed gjennem Tiderne, og han har paa Forhaand, „før Jordens Grundvold blev lagt", „beredt" baade sine Troende og sine Fiender deres Sted. Mt. 25, 32—34. — I 1 Sam. 15, 10 f. heder det: „Da skeede Herrens Ord til Samuel: Jeg angrer, at jeg har gjort Saul til Konge", og i V. 29 samme Capitel: „Israels Herlighed lyver heller ikke og angrer ikke; thi han er ikke et Menneske, at han angrer". Det maa antages, at Forfatteren bruger Ordet i forskjellig Betydning paa de to Steder. Han vilde ellers ligetil modsige sig selv, og det i samme Sammenhæng. Hvad det vil sige, at Gud angrer, og at han ikke angrer, er allerede ovenfor omtalt. Udtrykket betegner det guddommelige Væsens virksomme, i Tiden faldende og ved Tidsforholdene bestemte Forhold til det Onde, der altid er sig selv ligt, og ingenlunde afficerer Begrebet om Guds væsentlige Uforanderlighed. Til Belysning af Udtrykket Guds Anger tjene navnlig de Steder, hvor Gud forudsiger Straffedomme over sit Folk eller andre, dersom de synde uden at gjøre Bod, men erklærer, at han vil „angre det Onde, han har tænkt at gjøre dem", dersom de gjøre Bod. Cfr. Jerem.

26, 3; cfr. 26, 19; Jon. 3, 10. Det synes overhoved klart nok, at den guddommelige Anger kun er et Udtryk for, at han indstiller en Virkning, som enten allerede er sat (cfr. Gn. 6, 6), eller som betingelsesvis er bestemt.

Som den absolute Personlighed ved Gud alt. Han er alvidende. „Mon han, som plantede Øret, ikke skulde høre, eller han, som dannede Øjet, skulde han ikke se?" Ps. 94, 9. Han ransager og kjender os, han forstaar vor Tanke langt fra. Ps. 139, 1 f.; 1 Joh. 3, 20. Han ved, hvad vi have behov, førend vi bede ham, Mt. 6, 8. Han kjender alt som den, der har sat alt. Derfor heder det: „Gud kjender fra Evighed af alle sine Gjerninger". Act. 15, 18. „Ingen Skabning er usynlig for hans Aasyn", Hbr. 4, 13. Som Skaberen kjender Gud sit eget Verk. Han kjender overhoved fra Evighed alt, hvad han selv fra Evighed har bestemt. 1 Cor. 2, 7; Eph. 1, 4. 5; 2 Tim. 1, 9. Han kjender vore Dage som den, der har bestemt dem. Ps. 139, 16.

Denne Guds Viden gjælder ikke blot det Hele og Store, men ogsaa det Enkelte og Smaa, Mt. 10, 29 30; 6, 32; ikke blot den upersonlige Verden, men ogsaa det personlige Liv med Hjertets Tanker og Raad, Ps. 139. Han granskер Hjerter og Nyrer, kjender det mest Skjulte, Ps. 7, 10; Lc. 16, 15; Act. 1, 24; Ro. 8, 27; 1 Cor. 3, 20. Guds Viden er en Viden „fra Evighed af", Act. 15, 18; cfr. Ro. 11, 2; den gjælder ikke blot det Nærværende, men ogsaa det Fremtidige. Gud ved det fremtidigt Mulige som saadant; se Steder som 1 Sam. 23, 10—14; Jerem. 38, 17—20; Ez. 3, 6; Mt. 11,21 ff.

Men han ved ogsaa det fremtidigt Virkelige. „Som udannet Foster saa dine Øjne mig, og i din Bog bleve de alle opskrevne, de Dage, som bleve bestemte, da der ikke var en iblandt dem", Ps. 139, 16. Gud „elskede" Jacob og „hadede" Esau, „da de endnu ikke vare fødte" og hverken havde gjort Godt eller Ondt", Ro. 9, 13; cfr. 1 Ptr. 1, 2 og især Ro. 8, 29. I disse og lignende Steder synes at ligge den Forestilling, at Gud ikke blot kjender forud det, der fuldt ud er bestemt af ham, sine Gjerninger ikke blot som sine, men at han ogsaa kjender vore Gjerninger, vort Forhold i Godt og Ondt som bestemt af os selv eller som frit Forhold. Sit Riges Historie ser Gud indtil Tidens Ende og lader dets skiftende Kaar forudsige ved Propheter og Apostle.

Forsvarerne af den Tanke, at Guds Forudviden maa tænkes begrændset ved den menneskelige Frihed, paaberaabe sig — foruden hvad Frihedens Væsen for os synes at medføre — Steder som de, der handle om Guds scientia media, hans Viden om det under visse Betingelser Mulige. Saaledes 1 Sam. 23, 10—14: Gud forudser og forudsiger Davids Overgivelse i Sauls Haand ved Keilas Borgere. Men — „Gud gav ham ikke i hans Haand". Han griber ind, bestemt af Øjeblikket, og forhindrer, hvad han har forudseet som noget, der vilde indtræde uden hans Indgriben. Her kunde det synes, som om Virkeligheden (Davids Frelse) ikke var forudseet af Gud. Vidnesbyrd om en Ikkeviden af den fremtidige Virkelighed har man ogsaa fundet i Herrens Ord Jerem. 36, 3: „Maaske ville de høre og vende om, enhver fra

sin onde Vej, saa vil jeg angre det Onde, som jeg tænker paa at gjøre dem for deres Idrætters Ondskabs Skyld;" cfr. 36, 3, hvor der ogsaa forekommer et saadant guddommeligt „Maaske"; og Ez 12, 3. Hvorledes, siger man, kunde Gud tale om blotte Fremtids-Muligheder, hvorefter han forbeholder sig senere at bestemme sin egen Handlemaade, dersom den uafvendelige Fremtids-Virkelighed staar i Nuets Klarhed for hans Blik? Hvorledes kunde han stille sin egen fremtidige Handlemaade saaledes in suspenso, i Afhængighed af „Omstændighederne", dersom de Omstændigheder, hvorefter han vil træffe sit Valg, stode klart for hans Blik, ikke som blotte Muligheder, men som utvivlsom Virkelighed? At han gjør sit Valg afhængig af fremtidige Alternativer synes at forudsætte, at han ikke paa Forhaand ved, hvilket af disse Alternativer der vil indtræffe.

Der er dem, som skaffe sig en tvivlsom, en altfor let kjøbt Sejer over saadanne Indvendinger ved at henføre alle saadanne Afsnit i den hellige Skrift under Rubriken „menneskelig Tale om Gud" — som om den hellige Skrift ikke i en vis Forstand overalt taler „menneskeligt" om Gud, som om det menneskelige Udtryk ikke overalt i sin Endelighed mangler Evne til at fremstille de guddommelige Virkeligheder i deres Uendeligheds Fylde. En ikkemenneskelig Tale om Gud vilde vi ikke forstaa. Vistnok: Vi tale med Rette om anthropomorphiske og anthropopathiske Udtryk om Gud. Men derved tænke vi paa Udtryk, som ikke blot ere „menneskelige", men som ifølge den hele Tankegang tillige vise sig at være uegentlige, strengt

taget incorrecte Betegnelser. Det er f. Ex. vistnok „menneskelige" og eo ipso endelige Udtryk, der som saadanne ikke betegne Gjenstanden i intuitiv Fylde og Klarhed, naar vi tillægge Gud Alvidenhed, Almagt o. s. v. Men egentlige eller incorrecte kunne de ikke siges at være. Derimod gjør Skriften selv ikke Fordring paa at tale correct om Gud, naar den lader ham „glemme", „bedrøves", stige ned paa Jorden for at se, om Sodomas Indvaanere ere saa slemme, som Rygtet siger, sammenligner ham med en svag og uretfærdig Dommer, der skaffer en Enke Ret, alene fordi hun plager ham med Paahæng o. s. v. Saadant kalde vi Anthropomorphismer. Men paa de ovenfor anførte Steder finde vi ingen Vejledning til at fatte Udtrykkene paa denne Maade. — Hvad skulle vi da sige? Vi vide intet Bedre at sige, end at den Selvindskrænkning af den guddommelige Viden med Hensyn til det fremtidigt Frie, som synes at være Fremstillingens Forudsætning, just den ligger aller nærmest at antage for vor endelige Fornuft, og at vi formentlig vilde strække Vaaben, dersom vi ikke stødte paa en Række af Udtalelser, der synes at staa i antinomistisk Forhold til disse. Spørgsmaalet om Forholdet mellem Guds Forudviden og den menneskelige Frihed vil maaske engang finde sit Svar ud af Bibelordets Dyb, hvor den tilsyneladende Antinomi maa antages at have sin Løsning. Men den kirkelige Bevidsthed har endnu ikke formaaet at tilegne sig Løsningen saaledes, at den kan danne sig nogen klar eller bestemt Forestilling om dette Forhold. Og under enhver Omstændighed skulle vi, naar vi ville ransage den Højestes Tanker, ikke glemme

Udvarsler som de, der indeholdes i Ps. 139, 17 f.; Jes. 40, 28; Job 11, 7 ff.; Ro. 11, 33; 1 Cor. 2, 11. Her om nogensinde gjælder det: ἐκ μέρους γινώσκομεν, 1 Cor. 13, 9.

Der er ingen Tvivl om, at Guds Almagt ifølge den hellige Skrift er en Personlighedsbestemmelse lige saa vel som hans Viden. Vistnok udsiger dette Udtryk efter sin Ordlyd nærmest kun, at Gud kan alt, at „for Gud er ingen Ting umulig" Lc. 1, 37. Han er ὁ παντοκράτωρ, 2 Cor. 6, 18; Apoc. 1, 8. Det heder: „Du har en Arm med Vælde; stærk er din Haand, høj er din Højre". Men der lægges umiddelbart til: „Retfærdighed og Ret er din Troues Grundvold", Ps. 89, 14. 15, hvorved det antydes, at Herskermagten er at tænke i en retfærdig Viljes Tjeneste og ikke udenfor den. „Skulde nogen Ting være for underlig for Herren? Til denne bestemte Tid vil jeg komme til dig igjen, paa denne Tid næste Aar, og da har Sara en Søn". Gen. 18, 14 o.: Han vil komme og bruge sin Almagt til et Naadens Under. Og naar Frelseren i Mt. 19, 26 siger, at alle Ting ere mulige for Gud, da er det i Forbindelse med Tanken om hans Vilje til at saliggjøre dem, hvis Frelse for Menneskers øines umulig. Paa samme Maade det anførte Sted Lc. 1, 37. — Eph. 1, 19 f. skildrer Apostelen, hvorledes Gud har udøvet sin vældige Krafts Virksomhed til at opreise Christum fra de Døde og sætte ham i Himlen ved sin høire Haand, og i 3, 20 forøvrigt Apostelen Gud som den, der formaar at øise os alle Velgjerninger, langt ud over, hvad vi kunne bede om eller forstaa. I Ro. 4, 21 skildrer Apostelen Guds Almagt

som ubegrændset Evne til at opfylde alle sine Løfter. Overhoved: Guds Magt kan ifølge den hellige Skrift ikke tænkes i sin sande Absoluthed, uden at denne Absoluthed faar sin nærmere Bestemmelse som personlig Absoluthed, og Guds Magt bliver følgelig en Evne til at fuldbyrde den absolute Personligheds gode og fuldkomne Vilje. Det er følgelig et correct Udtryk for Guds Almagt, naar der Ps. 135, 6 siges: „Herren gjør alt, hvad ham behager"; cfr. Ps. 115, 3. — Guds Vilje og hans Magt ere Et. Hans Vilje er selv almægtig Vilje, der umiddelbart fuldbyrder sine Formaal. „Herren bød og det skeede". Han virker ved sit blotte Ord, Viljens nærmeste Udtryk, Ps. 33,6. 9; Hbr. 11, 3; 2 Ptr. 3, 5; Ro. 4, 17; 2 Cor. 4, 6. Det heder om „alle Ting": „Ved din Vilje ere de, og bleve de skabte". Apoc. 4, 11.

Af Guds Kjærlighed følger hans Godhed imod os. Den er Udtrykket for hans frie Kjærlighed til os. Den hellige Skrift betegner vistnok Gud som god imod hele sin Skabning. Han er god som den, der „udspænder Himlen", „grundfæster Jorden", skaber Himlens lysende Legemer og giver dem deres Sted, som den, der lader Kilder opvælde, vander Bjergene, giver Markens Dyr at drikke og Himlens Fugle deres Rede; „de vente alle paa dig, at du skal give dem deres Føde i sin Tid". Ps. 104. Han aabner sin Haand og mætter alt, Ps. 145, 16; 136, 1—9; cfr. Mt. 6, 25—33; Lc. 12, 24. Men ifølge den hellige Skrifts Teleologi har alt dette sit højeste Formaal i Menneskets, for hvem Jorden er skabt og Himlen med al dens Hær. Gn. 1, 26—30; V. 14—17; Jerem. 5, 24; Act.

14, 17; 17, 26 f; 1 Tim 6, 17 -- Guds Godhed er efter sit Væsen altid givende Thi den er Udtryt for Kjærligheden. Denne Givens Object, Gaven, er i højeste Forstand hans eget Væsen. Thi Kjærligheden er Selvhengivelse. I at Guds Godhed er Formaalet at gjøre os delagtige i hans eget himmelske Væsen. Saa har han elsket Verden, at han har givet sin Søn for den, Joh 3, 16. Men Formaalet for Guds Selvhengivelse for os er atter Selvhengivelsen til os eller Delagtiggjørelse i Guds Herlighed: δόξα τοῦ θεοῦ, Ro. 5, 2, ikke „Herlighed hos Gud" (Bibeloversættelsen„ men Guds egen væsentlige Herlighed. Og dette er ikke blot et fremtidigt, hinsidigt Maal. Guds Børn delagtiggjøres allerede her begyndelsesvis i den Herlighed, Sønnen har af Faderen, Joh. 17, 22. Guds Børn ere delagtige i Guds Liv, Joh. 5, 24; 6, 33; 3, 18; 6, 47; i Guds Aand, 1 Kor. 3, 16; 2 Kor. 6, 16; Joh. 14, 26: Ro. 8, 11; i Faderen og i Sønnen, Joh. 14, 23; Gal. 2, 20; i den guddommelige Natur, 2 Ptr. 1, 4 Det maa altsaa fastholdes som skriftmæssig Lære dette, at Gud virkelig gjør os delagtige i Liv af sit Liv, Lys af sit Lys, Natur af sin Natur, og at Maalet er vort Væsens fulde Gjennemtrængelse og Forklarelse af Gud Men Skriften er paa samme Tid fremmed for den pantheistiske, paa hedenst Grund opvoxede Tanke om en Guddommeliggjørelse af Skabningen, hvorved den taber hele sin relative Selvstændighed. Naar Apostelen Paulus, Gal. 2, 20, siger: „Ikke jeg lever, men Christus lever i mig," da er dette ikke bestemt til at udtrykke en pantheistisk Læreætning om Selvets Fortabelse i Gud,

men til at udtrykke med Styrke, at Christi Liv i ham er hans herligste, værdifuldeste Liv. Pantheistisk kunde han ikke engang sige „i mig"; thi Jeget vilde være absorberet, og han kunde end mindre strax efter sige, at han selv lever i Guds Søns Tro. Saaledes ogsaa med de ovenfor citerede Steder om Faderens og Aandens Iboen i os. Og det endelige Maal fremstilles ikke som det menneskelige Selvs Forsvinden i Gud, idet Selvet gaar ind i Guddommens Identitet, men som Fuldendelsen af Selvets Gudbilledlighed, der altid forudsætter en Forskjel mellem Originalen og Billedet (2 Cor. 3, 18), 1 Joh. 3, 2. Vi skulle ikke blive Sønnen og Faderen, men „blive i Sønnen og i Faderen". 1 Joh. 2, 24. Skriftmæssigen er Guds Godhed altsaa Selvhengivelse til et Selv med blivende Gyldighed.

Guds Kjærlighed til Syndere er hans Naade. Det er den Faldne, som beder: „Vær mig naadig, o Gud". Ps. 51, 1. Naar Gud „retfærdiggjør den Ugudelige," da er det af Naade, Ro. 3, 24; Tit. 3, 7; af Naade ere vi frelste, Eph. 2 5. Barmhjertig er Herren som den, der forbarmer sig over de Elendige. Han „forbarmer sig" over os; „thi han kjender vort Væsen, han kommer ihu, at vi ere Støv." Ps. 103, 13 f. Han „ynkes" over vor Jammer, Mt. 18, 27. Hans Barmhjertighed er over dem, der sidde i Mørke og Dødens Skygge, Lc. 1, 78 f. — Om Guds Langmodighed og Taalmodighed se Ro. 2, 4; 3, 25. Gud „taaler Vredens Kar," Ro. 9, 22; han „venter" med Straffen, 1 Ptr. 3, 20. Om den guddommelige

Mildhed se 2 Sam. 12, 13 f; 1 Kong. 21, 29; Jes. 38, 5.

Guds Retfærdighed faar i den hellige Skrift lige saa lidt som nogen anden guddommelig Egenskab en videnskabelig Definition. Men Skriften indeholder en Mangfoldighed af Udtalelser dels om den guddommelige Retfærdigheds Virken i Verden, dels om dens enkelte Momenter. Deraf have vi søgt at danne vort Begreb om denne Egenskab. Det er Guds Retfærdigheds almene Fordring, som udtales Lev 11, 44; 19, 2: „I skulle være hellige; thi jeg, Herren eders Gud, er hellig," cfr. 20, 7; 1 Ptr. 1, 15 f. Paa hine gammeltestamentlige Steder begrundes Kravet om Helligheds ved Henvisning til Guds egen Helligheds; Apostelen Peter kræver Helligheds *κατὰ τὸν καλέσαντα ὑμᾶς ἅγιον*. I begge Tilfælde er Guds eget Væsen den Norm, hvorefter Kravet stilles. Det er dette, vi kalde Guds Retfærdighed, at han kræver at finde sit eget igjen hos os. Selv har han absolut Gyldighed, derfor kan han i Absoluthed affirmere sig selv. Den frie Skabning fyldestgjør hans Retfærdigheds Krav, naar den i Frihed affirmerer Gud ved at være i Overensstemmelse med hans alfuldkomne Væsen Al Helligheds bestaar i at elske Gud. Guds Helligheds er dette, at han elsker sig selv. Dette er hans actuelle Selvaffirmation. Menneskets Helligheds bestaar i at elske Gud. Det er denne Affirmation, Guds Retfærdighed kræver. Indholdet af det Krav om Helligheds, der udgaar til os, er i en Sum at elske Gud af ganske Hjerte, Sjel og Sind. Deut. 6, 4; Mt. 22, 36 ff; Ro. 13, 10 (*πλήρωμα νόμου*); 1 Cor. 13; 1 Tim. 1, 5

(τέλος τῆς παραγγελίας). Thi Gud er Kjærlighed. 1 Joh. 4, 8. — Budet om Kjærlighed til Gud er Guds lovgivende Retfærdigheds „første og store" Bud; men det næste „er ligesom dette, du skal elske din Næste som dig selv"; cfr. Mt. 22, 36 ff. „Ligesom dette": atter et Bud om Kjærlighed; og: atter et Bud om Kjærlighed til Gud; thi Normen for alt Kjærlighedsliv er Kjærligheden til Gud. Overhoved: Decalogen og ethvert guddommeligt Bud er en Udførelse i det Enkelte af det ene Kjærlighedsbud, Lovens store Bud.

Om Lovgivning eller Bud for den upersonlige Skabning kan der ikke blive Tale i samme Forstand som for den personlige Skabning. Thi her bliver der ikke Tale om et Lydighedens Valg fra Skabningens Side. Naar det i Skabelseshistorien heder: „Gud sagde: der blive!" saa følger Virkningen umiddelbart: „Og der blev". Gud satte den udstrakte Befæstning *til at* skille mellem Vandene. „Og det skeede". Han satte Lysene paa Himlen *til at* lyse over Jorden, o. s. v. Normen virkeliggjøres umiddelbart ved selve det guddommelige Bud. Gud sætter Virkeligheden som en *lovbunden* Virkelighed. Se Job Cap. 38. — Og dog er der ogsaa her Rum for Begrebet om en Fuldkommengjørelse i Retning af den absolute Norm, Guds fuldkomne Skabertanke. Den upersonlige Skabning er lige saa lidt som den personlige med ét Slag fuldt færdig, normal i absolut Betydning, i Kraft af Skabervirksomheden. Den ene som den anden er kun normal i relativ Betydning: svarende til Normen for det Udviklingsstandpunkt, hvorpaa den umiddelbart er sat. Personligheden

skal tage den hele Skabning i sin Tjeneste for at fuldkomme Guds lovgivende Vilje med den, Gn 1, 28 ff. Sker ikke dette, er Personligheden ulydig mod Guds Vilje overhoved, da faar ikke den upersonlige Skabning den Fuldkommelse, hvorpaa den var anlagt. Paradisets Porte lukkes ɔ: det hellige Begyndelsespunkt for Skabningens Ethisering gaar tabt, Gn. 3, 23. 24, og Skabningen synker i den Forkrænkelighed, Ro. 8, 22, hvorfra den ved Personlighedens verdensbeherskende Liv i Retfærdighed var bestemt til at befries. — Et drastisk Udtryk for Guds lovgivende Retfærdigheds Forhold til Naturen have vi i Sabbathsbudet, som er et Bud om Hvile ogsaa for Husdyrene, Ex. 20, 10; 31, 13 ff (Philo tænker ogsaa paa Planteverdenen), cfr. Ex. 23, 11; Lev. 25, 7, og i Budet om Dødsstraf over Dyr, der overtræde det Bud, som egentlig er givet Mennesket, Ex. 19, 13; 21, 29. Gjenopreties Menneskets tabte Retfærdighed ɔ: dets Normalitet i Forhold til Guds Lov, da vil dette føre med sig den upersonlige Skabnings fornyede Normalisering, Ro. 8, 19 ff.

Gud dømmer efter Lovens Norm; cfr. Sal. Præd. 12, 13. 14; 2 Cor. 5, 10; Ro. 14, 10. Dommen er Gjengjældelse. Schemaet for den strenge Dom er: Øje for Øje og Tand for Tand, Ex. 21, 24; cfr Gn. 18, 25; Job 34, 10—12; Ps. 11. Gud betaler enhver „efter hans Gjerninger", Mt. 16, 27; 25, 32—46; Ro. 2, 6; 2 Cor. 5, 10; 2 Thes. 1, 6; Eph. 6, 8; Apoc. 2, 23. — Denne Gjengjældelse er efter Omstændighederne enten Løn eller Straf. 1 Cor. 3, 8; Lc. 10, 28; Ro. 10, 5; Gal.

3, 12. — Pſ. 7, 9—18; Mt. 11, 22—24; Lc. 12, 46; Ro. 1, 18; 2 Theſ. 1, 6—10; Hbr. 10, 30.

Det naturlige Forhold mellem Ydelſen og Dommen derover ligger allerede udtrykt i det gjennemgaaende Udtryk Gjengjældelſe. Var der intet ſaadant Forhold, da kunde der endvidere vanſkelig blive Plads for Begrebet Løn. Se instar omnium 1 Cor. 3, 8. Et overordentlig betegnende Udtryk i denne Henſeende er ogſaa dette, at enhver ſkal „høſte", efter ſom han har ſaaet. Og denne „Høſt" gjælder baade om Lønnen og Straffen. 2 Cor. 9, 6. Enhver ſkal faa „efter ſin Gjerning", Hbr. 6, 10. De Gudes „Gjerninger ſkulle følge med dem" i det evige Liv, Apoc. 14, 13; og naar Skriften taler om at vorde „ſalig i ſin Gjerning", Jac. 1, 25, da er det den indre, nødvendige Forbindelſe mellem Ydelſen og dens Frugt eller Virkning, ſom haves for Øje. — Naar Herren udtrykker Lønnen ſom Samfund med Gud („kommer hid til mig") og Straffen ſom Adſkillelſe fra Gud („gaar bort fra mig"), da ſvare begge Dele paa den naturligſte Maade til Menneſkenes forſkjellige Stræben efter et Liv i Samfund med Gud eller et Liv i Gudløshed. Mt. 25, 34. 41. Hvad hine og diſſe egentlig vilde, det faa de nu i fuld Conſequens, medens den Dom, der gik gjennem Livet („Verdenshiſtorien er Verdensdommen" er et Ord med relativ Gyldighed), endnu kun ufuldkomment aabenbarede Conſequenſen.

Den guddommelige Visdom ſom Udtryk for en Intelligens og en Vilje, der paa en Gang ſætter de bedſte Formaal og udfører dem ved de bedſte Midler, finde vi

i Forhold til Verden i det Hele omtalt paa mange Steder i den hellige Skrift. Se f. Ex. Job 12, 13; Cap. 28; Ordspr. 3, 19. 20; Ps. 104, 24; Jerem. 10, 12; Ro. 11, 33; 16, 27; 1 Cor. 2, 7; Eph. 3, 10; 1 Tim. 1, 17. Guds Visdom i Forhold til Frelsen: 1 Cor. 1, 24. 30; Col. 2, 3. Og naar Apostelen paa Steder som Ro. 11, 33; Eph. 3, 10 priser Guds Visdom i alt omfattende Betydning, da viser Sammenhængen paa samme Tid, at Frelsesvisdommen tænkes som dens højeste Aabenbarelse. Som alt i Gud er absolut, saaledes ogsaa Visdommen. Derfor tales der om *μόνος σοφὸς θεὸς*, Ro. 16, 27; 1 Tim. 1, 17. Af samtlige Steder sees, at denne absolute Visdom dels er et Udtryk for den guddommelige Intelligens, der gjør Fordring paa vor Beundring, dels for den guddommelige Godhed, som vil vor Frelse og gjør Fordring paa vor taknemmelige Lovprisning. Cfr. navnlig Ro. 11, 32 ff. og Eph. 3, 10 ff.; Apoc. 5, 12.

Den personlige Visdom i det Gamle Testament, Ordspr. 8 og 9 (cfr. Jes. Sirach 24; Visd. 7, 21 ff. møder os igjen i N. T. hvor Begrebet anvendes om Christus: 1 Cor. 1, 24 cfr. V. 30; Col. 2, 3; Mt. 11, 19. Parallelt hermed er Begrebet om Logos, Joh 1, 1; 1 Joh. 1, 1; Apoc. 19, 13.

Om Guds Sanddruhed og Trofasthed se Steder som Num. 23, 19; Ps. 89, 34 ff.; Jes. 46, 11; Joh. 3, 33: Ro 3, 3—5; Hbr. 6, 18; Jerem. 4, 28; Ro. 11, 29; 1 Thes. 5, 24; Hbr. 10, 23.

Guds Salighed fremtræder negativt i den Fore-

stilling, at han intet Behov har udenfor sig selv: han er ikke προσδεόμενος τινος, Act. 17, 25; cfr. Ps. 50, 12. Men han betegnes ogsaa positivt som μακάριος, beatus, felix, 1 Tim. 1, 11; 6, 15. Den salige Gud hungrer ikke efter Jordens Mad, tørster ikke efter Offerdyrets Blod, men han begjærer: „Kald paa mig paa Nødens Dag, saa vil jeg udfri dig, og du skal prise mig" Ps. 50, 12—15. Dette vil med andre Ord sige: Hans Salighed er ikke ubetinget af, at han faar fuldbyrde Frelsens og Saliggjørelsens Formaal i sin Verden. Derfor „bedrøves" hans Hellig-Aand ved Menneskenes Synd, Jes. 63, 10; Eph. 4, 30. Skriftens hele Lære om den frelsende Naade og Barmhjertighed ere ligesaa Vidnesbyrd om denne guddommelige Deltagelse, hvorved der aabenbarer sig en Forbindelse mellem Guds Salighed og den Skabnings Saliggjørelse, som han i Frihed har sat. Han vilde i Kraft af sin Alfuldkommenhed være salig uden den. Men har han sat den som et Verk af sin frie Kjærlighed, da maa det ganske vist i højeste Forstand gjælde om ham, at han er salig ogsaa i sin Gjerning. Ellers faldt Gjerningen udenfor hans Kjærlighed.

Herrens Herlighed er ikke en enkelt Egenskab ved Siden af de øvrige, men Summen af dem alle. Deraf lader det sig forklare, at den hellige Skrift bruger dette Udtryk i saa forskjellige Forbindelser. Det rene Sollys er Kilden til de mange Nuanceringer af forskjellig farvet

Lys. Saaledes med Guds Herlighed. De mange Egenskaber kunne foreſtilles ſom forſkjelligt brudte Straaler af Herlighedens ene og rene Lys. I Ex. 24, 16 fremſtilles „Herrens Herligheds Udſeende ſom en fortærende Ild", og da Moſes bad om at faa ſe den (33, 18), hedte det, at ingen kunde ſe den og leve. Ifort Faderens Herlighed vil Chriſtus dømme Verden, Mt. 16, 27; 24, 30. Joh. 11, 40. (Lazari Opvækkelſe): „Derſom du kunde tro, ſkulde du ſe Guds Herlighed." Her føres Tanken hen paa Guds Almagt. Ifølge Jes. 40, 5 vil Herren aabenbare ſin Herlighed ſom Naadens og Frelſens Gud. Denne Side ved Herrens Herlighed kommer endnu klarere frem paa et Sted ſom Joh. 1, 14: „Vi ſaa hans Herlighed, en Herlighed ſom den Enbaarnes af Faderen, fuld af Naade og Sandhed." Og Evangeliets Oplysning om Chriſti Herlighed (2 Cor. 4, 4) er en Frelſesaabenbaring. — Se fremdeles Jes. 6, 1—5, hvor Herligheden er det fremtrædende Moment; cfr. Ez. 1, 26—28; Ro. 1, 23 (Guds *ἀφθαρσία*); Apoc. 21, 23. Sønnen er *ἀπαύγασμα τῆς δόξης*, Hbr. 1, 3, fordi Guddommens Fylde bor i ham, *πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος*, Col. 2, 9.

3.

Vi have endnu tilbage at overveje, hvilken Værdi der kan tillægges den ſaaledes vundne Erkjendelſe af Guds Egenſkaber. Vi gik ud fra, at Egenſkaberne maa fattes ſom Udtryk for Guds Væſens Forhold til Verden. Holder dette Stik, da maa det ventes, at vort Gudsbegreb faar

ny Belysning gjennem Erkjendelsen af disse Egenskaber. Spørgsmaalet bliver, om Erkjendelsen af Egenskaberne virkelig beriger vor Erkjendelse af Gud, saadan som han virkelig er, eller om de kun ere subjective Foreſtillinger, hvortil vi ere henviste, fordi Guds objective Væsen baade i dets Selvforhold og Verdensforhold er utilgjængeligt for os.

Den dualiſtiſke Tænkning, som ensidig betoner Modsætningen mellem Gud og Verden, er tilbøjelig til at frakjende vort Begreb om Guds Egenskaber Værdi som Erkjendelse af noget Objectivt i Gud, idet den overhoved finder Gud uerkjendelig for vor Bevidsthed. Den moniſtiſke Tænkning, som ensidig gjør gjældende Enheden mellem Gud og Verden, anser Begrebet om Egenskaberne for rigtige Udtryk for guddommelige Realiteter og ender med at identificere vor Erkjendelse af Gud med Guds Erkjendelse af sig selv. — Den chriſtelige Bevidsthed søger at finde den rette Vej mellem den falske Uvirkelighed og den falske Virkelighed, man saaledes har tillagt vore Begreber om Gud.

Det var først og fremst Platonismen, som øvede Indflydelse paa den kirkelige Systematik. Og Platon have vi lært at kjende som Dualiſt. „At finde ham, — siger han — der er Ophav og Fader til alt, er vanskeligt; og har man fundet ham, er det umuligt at tale om ham til alle.“[1]) Gud er Ideernes Ide, nærmere bestemt det Godes existerende Ide. Men han er dette i en over-

[1]) Cfr. Forfs. Den ældste kirkel. Apologi p. 52 ff.

kosmisk Transcendens, der staar i væsentlig Modsætning til det evigt existerende Stof og den deraf frembragte Verden. Aristoteles's Gud lader vistnok sine Ideer findes i Verden; men selv svæver han i endnu højere Grad end den platoniske over Tilværelsen i transcendent, utilgjængelig Fjernhed og har væsentlig kun Betydning som den ubekjendte Aarsag til al Bevægelse. — Philo's[1] Gud er „uden Qvalitet." Hvad vi kunne vide om ham er ingenlunde, hvad han er, men kun at han er: *το εἶναι μονον*. Ethvert Forsøg paa at erkjende hans Væsen og Qvalitet — *περὶ οὐσίας ἢ ποιότητος* — betegnes som „Galskab." „Jeg er den, jeg er" ɔ: „Min Natur er at være."

Gud er ubegribelig for os. Vore Forestillinger om ham have ikke Virkeligheds-Værdi. Dette var Resultatet af Oldtidens dualistiske Speculation paa dette Punkt. De ældste Kirkefædre have tilegnet sig en god Del af denne Speculation. Gud betegnes som den „Uforklarlige," den „Unævnelige," den „Navnløse." Paa denne og lignende Maade finde vi Gud betegnet hos Justin, Theophylact, Minucius Felix, Clemens Alex., Athanasius, Origenes og i de Dionysiske Skrifter om end vistnok Side om Side med Udtryk for positive Forestillinger om Gud. Kirkens Fædre have practisk aldrig opgivet enhver Erkjendelse af Guds Væsen og Forhold til os. Paa denne endnu uformidlede Maade søgte man at finde den rette Midte i den Modsigelse, som fik sit extreme Udtryk i

[1]) Cfr. l. c. p. 106 ff.

Marcions Paastand, at det Gamle Testamentes Gud var ganske ubekjendt, og Arianernes Paastand om Guds fulde Begribelighed. — For Middelalderens Nominalisme falde Begreberne om de guddommelige Attributer ind under de saakaldte universalia, om hvilke det gjælder, at de kun ere nomina, non res. Man lærte, at attributa divina nec re nec rationis distinctione inter se aut ab essentia divina distingvi, sed omnem distinctionem esse solum in nominibus. — Den her omhandlede philosophiske Retning naaede sit Høidepunkt i Kants Kriticisme. Kant benegter Muligheden af al transscendent Erkjendelse ɔ: al Erkjendelse af det, der ligger udenfor den umiddelbare Erfarings Kreds. Kun Phænomener erkjende vi, men ikke noget „Ding an sich“ bagenfor Phænomenerne. Det Religiøse og dermed navnlig Forestillingen om Gud er vistnok en practisk, moralsk Fornødenhed for os. Vi behøve Religion ɔ: „Erkjendelse af alle vore Pligter som guddommelige Bud“[1]. Men theoretisk Gyldighed tilkommer der de dogmatiske Bestemmelser om Guds Væsen og Egenskaber lige saa lidt som de saakaldte Beviser for Guds Tilværelse. Kriticismens Distinction mellem Phænomenet og Tingen i og for sig foranledigede en Række efterkantiske Theologer til at opgive al Fordring paa speculativ Gudserkjendelse. Man fandt at maatte indskrænke sig til subjective Reflexioner over Guds phænomenale Verdensforhold.

[1] Kant Relig. innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft. Frankf. u. Leipz. 1793 p. 216.

Til at fremkalde dette Resultat bidrog ogsaa den Betragtning, at Begrebet om en Flerhed af forskjellige Bestemmelser i Gud syntes at føre til en Deling af det guddommelige Væsen. For at opretholde de traditionelle Egenskabsbestemmelser uden at komme i Conflict med Begrebet om Guds væsentlige Enhed arbejdede speculative Theologer paa at fremstille Egenskaberne baade som indbyrdes identiske og som identiske med det guddommelige Væsen. Dette Arbejde gaar tilbage til Oldtiden. Saaledes heder det hos Augustin: Non est ibi (o: in Deo) aliud beatum esse et aliud magnum, aut sapientem, aut verum, aut bonum esse, aut ipsum esse. De Trinit. VI, 7. „Væsen og Egenskaber ere Et i Gud". Non aliud est ipse et aliud quod habet, et quod est. Quidquid de Deo digne dicitur, non qualitas est, sed essentia. De Civit. Dei VIII, 6. Saaledes ogsaa Scholastiken fra Anselm af. Ligesaa Melanchton: Virtutes, quas Deo tribuimus, non sunt accidentia . . . nec discernenda ab essentia, sed sunt ipsa essentia Dei, quæ est quiddam vivum, per se subsistens, intelligens, omnipotens, justum, bonum. Gerhard: Attributa divina, in se ac per se considerata, sunt realiter et simplicissime unum cum essentia divina. Quenstedt: Nec ab essentia nec inter se realiter seu ex natura rei distinguuntur. Forskjellen mellem Egenskaberne ligger kun i den forskjellige subjective Opfatning: Ratione tantum distinguuntur. Men det hjalp ikke, at man gjorde denne Betragtning gjældende. Thi derved udtømte man tilsidst disse Bestemmelser for deres ejendommelige Indhold:

Si proprie et accurate loqui velimus, Deus nullas habet proprietates. Egenskabslæren bliver saaledes et Forsøg paa at fremstille det guddommelige Væsen ved Hjælp af en Række Bestemmelser, der alle ere mer eller mindre uadæquate Udtryk for sin Gjenstand. (Quia simplicissimam Dei essentiam uno adæquato conceptu concipere non possumus, ideo inadæquatis et distinctis conceptionibus eam apprehendimus; attributa divina sunt inadæquati conceptus essentiæ infinitæ perfectæ. Dogmatiken kommer tilbage til den gamle dualistiske Distinction mellem Erkjendelsen af Guds Væren og Væsen; cognitio Dei quoddditativa og quidditativa. Til fuld Bevidsthed om sin misfige Stilling i denne Henseende kom Theologien ved Schleiermacher: „Alle Egenskaber, som vi tillægge Gud skulle ikke betegne noget Særeget i Gud, men kun noget Særeget i den Maade, paa hvilken vi referere vor absolute Afhængighedsfølelse til ham".[1]) Den courante Egenskabslære skylder ikke den speculative Tænkning sin Oprindelse, men den religiøse Følelses Lyrik. Det er ikke videnskabelig, Erkjendelse, som herved skal opnaaes, men anskuelige Forestillinger, hentede fra det Felt, som er os bekjendt.[2])

Efter dette Blik paa de Momenter, som ere fornødne for at betegne den dualistiske Strømning i Betragtningen af vor Gjenstand, vende vi os nu til den anden Strømning, den monistiske. Det maa paa Forhaand antages, at Sagen her stiller sig anderledes. Hvor Udgangspunktet er Guds Immanens, hvor den Sandhed

[1]) Schleiermacher, Glaubenslehre § 50.
[2]) L. c.

idelig gjøres gjældende, at vi ere, leve og røres i Gud, der ligger det nær nok at antage, at Gud ogsaa er, lever og rører sig i os, og at vi i Kraft af denne gjensidige Tvoen maa kunne danne os meget tilforladelige Begreber om det guddommelige Væsens Attributer. En philosophisk Skole, som fik megen Indflydelse paa de christelige Dogmers ældste Udformning er Nyplatonismen. Vi omtale den her, uagtet dens Hovedrepræsentanter kun have lidet Positivt at sige om Gud, der i sin „Overvæsentlighed" synes at maatte være lidet tilgjængelig for vor Erkjendelse. Men et Tilknytningspunkt for Muligheden af religiøs Erkjendelse med real Betydning viser sig dog her. Menneskesjelen er jo en Emanation af den almene Verdensfornuft, der atter emanerer af „det Ene," af Gud. Der er altsaa Væsensenhed mellem Gud og os. Derfor er det ogsaa muligt ad Ekstasens Vej at hæve sig til en „Beroring" — ἐπαφή — med Gud, der synes egnet til at være Udgangspunkt for en real Gudserkjendelse. I det Hele: Vi have her en frugtbar Erkjendelseskilde i den Lære, at vi staa i Erfaringsforhold til Gud. — En Kilde til sand Gudserkjendelse finde de ældste Fædre i Logos, baade som Logos asarkos, der momentvis er tilstede i og oplyser den hele Menneskehed — Logos spermaticos — og som Logos ensarkos, Guds aabenbarede Tanke eller Fornuft, „Læreren", der er kommen herned for at aabenbare os den fulde Sandhed om Gud. Saaledes navnlig Justin og Clemens Alex.

Begrebet om vort reale Erfaringsforhold til Gud som Kilde til sand Gudserkjendelse finde vi stærkt udviklet

i Mystiken. Lige kan kun begribes af Lige. Egentlig kan Gud kun begribes af sig selv. Mystiken har derfor stærke Ord om Guds overvæsentlige Uerkjendelighed for os. Men paa den anden Side fastholdes det, at vi ad Askesens og Contemplationens Vej kunne blive saaledes Et med Gud, at vor Gudserkjendelse falder sammen med Guds Selverkjendelse.

In Gott wird nichts erkannt; er ist ein einig Ein: Was man in ihm erkennt, das muss man selber sein[1]).

Ruysbrok lærer quod anima, perfecte contemplans Deum, non solum videt eum per claritatem, quæ est divina essentia, sed est ipsamet claritas divina. Imaginatur enim — quod anima tunc desinit esse in illa existentia, quam prius habuit in proprio genere, et convertitur seu transformatur et absorbetur in esse divinum. Og Tauler udtaler i sin Prædiken paa 3die Trinitatissøndag, at Sjelen ved sin Nedsænkelse i Guddommen bliver Gud saa lig, at den, naar den saa sig selv, vilde holde sig for Gud. Gud erkjender og ved saaledes sig selv i og ved os. Vi have her en klar Indtrængen af Pantheismen i Kirken.

Indenfor den ældre Scholastik finde vi en realistisk Skole i Modsætning til den ovenfor omtalte Nominalisme. Dens Holdning maa dog betegnes som noget vaklende og ubehjælpelig. Thomas og Thomisterne gaa langt sammen med Augustin i den Anskuelse, at de Forskjelle, vi sætte i Gud, have væsentlig subjectiv Betydning. Deus in se consideratus est omnino unus et simplex; sed tamen intellectus noster secundum diver-

[1]) Angelus Silesius.

sas conceptiones ipsum cognoscit, eo quod non potest ipsum, ut in se ipso est, videre. Summa P. I. Qv. XIII Art. XII. Men paa samme Tid hævde de, at Distinctionen er noget mere end en blot subjectiv, at den ikke blot er tilstede i den reflecterende Fornuft som en distinctio rationis ratiocinantis, men ogsaa har fundamentum aliquod in re som en Distinction, der virkelig har et Tilsvarende i den Fornuft, der er Reflexionens Object, eller at den er en distinctio rationis ratiocinatæ. Paa dette thomistiske Standpunkt er i det Hele den romerske Kirke bleven staaende, medens Schweitzerreformationens Mænd heldede mere til Realismen i dens scotistiske Form eller til den dualistiske Nominalisme. Cfr. Calvin, Instt. Lib. I Cap. II, 2. Den calvinske Gud, hvis Grundbestemmelse er den abstracte, vilkaarlige Vilje, er væsentlig ubegribelig og derfor ubestemmelig for os.

Luther udtaler sig paa mangfoldige Steder i sine Skrifter om vor Erkjendelses Blindhed paa det aandelige Felt og lærer ikke blot Fornuftens umiddelbare, men dens blivende Modsigelse med Troen. Andre, der i sin mindre kraftige Personlighed havde mindre Modvegt mod sin egen Ensidighed end Luther, have derefter i det trygge Ly af sin formentlige lutherske Rettroenhed ført en heltemodig Kamp mod al menneskelig Fornuft og Erkjendelse, som de tidt nok frimodigen have erklæret for Djævelens Værktøj. Den lutherske Scholastik lider under den samme Ubehjælpelighed i Spørgsmaalet som den ældre. Paa den ene Side have vi fundet den i synligt Slægtskab

med Auguſtin og Nominaliſterne. Paa den anden Side paaberaabe de lutherſke Dogmatikere ſig her ſom ellers i ſin Lære om Gud thomiſtiſke Sætninger i realiſtiſk Retning og hævde: Simplicitas essentiæ non tollit attributorum divinorum veritatem, sed excludit compositionem. Attributerne ere notiones intrinsecus essentiam divinam determinantes; vere et proprie Deo conveniunt. De hævde ſaaledes den gamle ſcholaſtiſke Sats: Intellectus intelligens rem aliter quam sit, est falsus (Thomas. l. c). I Almindelighed kan det ſiges, at den lutherſke Scholaſtik overvejende er realiſtiſk.

Om Maaden, hvorpaa vi vinde Erkjendelſen af de guddommelige Egenſkaber, heder det blandt Scholaſtikerne, at den hellige Skrift viſtnok først og fremſt er Kilden til denne ſom til al religiøs Erkjendelſe. Men Skriften fremſtiller dem ikke i ſyſtematiſk, begrebsmæssig Form. Til den videnſkabelige Erkjendelſe føre tre „Veje". Hollaz[1]) forklarer Methoden ſaaledes: „Af Virkningerne erkjende vi en første virkende Aarſag, af Skabningerne en Skaber, af Verdens ordnede og viſe Styrelſe erkjende vi en Opholder og Styrer, ſom er fuldkommen god, mægtig og vis": Via causalitatis. „Hvad vi finde af Ypperligt i Skabningerne, det tillægge vi i højeſte Betydning Gud." „Saaledes finde vi hos Menneſkene, de ypperſte ſynlige Skabninger, Evnen til at forſtaa, til at ville, Viſdom, Godhed, Retfærdighed o. ſ. v. Diſſe Fuldkommenheder maa da i den meſt ophøjede Betydning tilkomme Gud":

[1]) Examen, Holmiæ et Lipziæ 1735 p 211 f.

Via eminentiæ. „Hvad der hos Skabningerne indeholder en Uuldkommenhed, det tænke vi os borte fra Gud“: Via negationis. — Denne tredobbelte Vej var allerede anvist af Dionysius Areopagita. Nogle betragte Methoden som et Middel til at vinde notitia Dei naturalis, medens det af andre bemerkes, at den faar sin bedste Anvendelse i Begrebsdannelsens Tjeneste under Aabenbaringens Forudsætning eller som Middel til dogmatisk Systematiseren paa Aabenbaringens Grund. Det er imidlertid bleven bemerket, at disse tre Veje neppe føre til Maalet. Via causalitatis fører kun til Begrebet om en første Aarsag, men ikke uden videre til en i sit Væsen eller sine Attributer absolut Aarsag. Via eminentiæ forudsætter den Fuldkommenhed, som den skulde føre hen til. Og via negationis fører kun til negative Resultater. Den lærer os kun, hvad Gud ikke er. Naar man i Stedet for de benegtede Attributter indsætter de modsatte, da er dette ikke i Kraft af Methoden. Allerede Spinoza bemærkede navnlig om via eminentiæ, at dersom Triangelen og Cirkelen kunde tale, da vilde de blive meget uenige om Guds Attributer. Thi den første vilde holde paa, at han i højeste Forstand er trekantet, medens den anden vilde gjøre gjældende, at han maa være den fuldkomne Cirkel.

Den ensidigt monistiske Betragtning naar sit Højdepunkt i den nyere Identitetsphilosophi. For Fichte er Gud ikke Verdens hinsidige Ophav. Men han er selv den moralske Verdensorden eller det Godes Ide, der umiddelbart virkeliggjør sig i Verden. Og Hegel fortaster enhver Distinction mellem en Erkjendelse af Gjen-

ſtanden ſelv paa den ene Side og en Erkjendelſe af Phænomener og Relationer paa den anden Side. Som den Abſolute er Gud ſaaledes Et med Verden, at vor Guds erkjendelſe er Et med Guds Selverkjendelſe. Den Enhed der for Myſtiken ſtaar ſom Maalet for Aſkeſe og Contemplation, er for Hegel et umiddelbart givet, om end ikke et umiddelbart færdigt og udviklet Forhold.

Se vi tilbage paa de to ſaaledes ſkiſſerede Tankeſtrømninger, da finder den chriſtelige Bevidſthed i Dualismen den Sandhed, at den endelige Aand ikke kan foreſtille ſig den uendelige Gud i udviklet Fylde eller i fuldkommen adæquate Former. Gaves der blandt Mennesker et virkelig udtømmende, abſolut adæquat Begreb om Gud og hans Egenſkaber, da vilde det blive vanſkeligt at forklare, hvorfor ikke alle ere af dette Visdommens Verd. Men det har behaget Gud at opdrage os i Tro, for hvilken der ikke vilde være Plads, dersom den fulde Beſkuelſe var mulig. Og i Virkeligheden er det ſaa, at en ſtor Mængde Mennesker gjennemleve et Fordelt ikke alene uden at eje Løsningen af Tilværelſens dybeſte Problemer, der ere ſkjulte i Gud, men endog uden at ane deres Tilværelſe. Men Dualismen har Uret, naar den betegner Guds Væſen og Egenſkaber ſom fuldkommen uerkjendelige. Denne Paaſtand har ſin Kilde i Dualismens enſidige Hævdelſe af Modſætningsforholdet mellem Gud og Verden. Fuldkommen uerkjendelig kan Gud kun være for den, der ikke ſtaar i det aandelige Livs Erfaringsforhold til ham. Derfor gjør Monismen med Rette gjældende, at vi kunne danne os Begre-

ber om Gud med Virkelighedens Sandhed o: som udtrykke noget, der virkelig findes i Gud. Den Christne har Erfaringens Vished for, at Gud virkeligen er Barmhjertigheden, der forbarmer sig over os, Naaden, som frelser os, Visdommen, som leder os, Almagten, som bevarer os, Alvidenheden, som lytter til vor Bøn o. s. v. Men naar Monismen gaar videre til den Paastand, at vi kunne erkjende Gud paa helt adæquat Maade eller i udviklet Fylde, da maa den heri have Uret. En absolut Gudserkjendelse er overhoved ikke mulig for det endelige, er kun mulig for det uendelige Subject, for Gud selv. Monismen kan kun hævde sin extreme Realismns paa dette Punkt under Forudsætning af det guddommelige og det menneskelige Subjects Identitet o: som pantheistisk Monisme. Der gives en Gudserkjendelse med Sandhed og Virkelighed, om end vor Erkjendelse er ufuldendt og vor Viden Stykværk. Først naar vi have seet Gud Ansigt til Ansigt, saadan som han er, og først naar vi ved denne Skuen ere blevne ham lige — 1 Joh. 3, 2 — skal vor Viden blive fuldkommen i samme Grad, som det overhoved i al Evighed vil blive muligt for den skabte Personlighed at rumme den Uskabtes Billede.

Vi blive staaende ved den Erkjendelse, at vort christelige Begreb om Guds Væsen og Egenskaber er sandt, men ikke fuldkommen udtommende med Hensyn til sit Indhold og ikke fuldkommen adæquat med Hensyn til sine Forestillingsformer. Dermed tro vi os i Overensstemmelse med vor Opfatning af Religionens Begreb. Den er paa den ene Side et Samfund med Gud, der har Virkelig-

hedens Sandhed som et Existentialforhold og ikke blot et Forhold i Tanke eller Phantasi. Men paa den anden Side maa dette Samfund tænkes bestemt ved det dobbelte Forhold, at det dels er den endelige Personligheds Samfund med den Uendelige, dels den Helliges Samfund med Syndere, hvis Erkjendelsesliv selv i sin bedste Skikkelse maa lide under den nuværende Æons Ufuldkommenhed.

I denne christelige Erkjendelse mødes den religiøse Menneskeaands modsatte Strømninger paa dette Punkt. Sandhedserkjendelsens Opgave vil ogsaa her være et fortsat Arbejde for at se, hvorledes Sandhedsmomenterne, som, overladte til Umiddelbarhedens selvhjulpne Tankearbejde, gaa ud fra hinanden i stedse yderligere Extrem, under Christendommens reconstruerende Magt gaa sammen i organisk Enhed.

Den hellige Skrift stadfæster vort Resultat. Den lærer med tilstrækkelig Tydelighed begge Dele: at der gives en sand Gudserkjendelse, og at denne Erkjendelse i Tiden aldrig bliver fuldt udtommende efter sit Indhold eller fuldt adæquat efter sin Form. „Den Evige har ikke givet nogen fuldkomment at udtale hans Gjerninger. Hvo formaar at udgranske hans Underverker? Hvo kan udmaale hans store Magt? Hvo kan blive ved at opregne hans Barmhjertigheder? Naar et Menneske er kommen til Ende dermed, da begynder han, og naar han holder op, da mistvivler han om at naa det". „Mange Ting ere skjulte, som ere større end disse, hvilke vi kjende. Thi vi have kun seet faa af hans Gjerninger."

Sirach 18, 5—9; 43, 37. Disse Ord af den gamle Vismand betegne den ene Side af Sandheden uden at fornegte den anden. Hermed kan sammenlignes Herrens Ord til Moses, at han skulde se ham bagfra, men at ingen kan skue hans Aasyn. Exod. 33, 23. Faderens fulde Erkjendelse har kun Sønnen, Mt. 11, 27. „Kun han har seet Gud", Joh. 1, 18; men Delagtighed i Faderens Erkjendelse giver Sønnen den, „hvem han vil aabenbare det"; thi „han har forklaret ham". Han er jo selv hans Væsens Afglans og udtrykte Billede, Hbr. 1, 3, Ordet, som fra Evighed „var Gud", Joh. 1, 1, men om hvem det dog heder, at vi have „seet ham med vore Øjne", beskuet ham og følt paa ham med vore Hænder, 1 Joh. 1, 1. Dette er i udpræget Forstand bibelsk Nominalisme og bibelsk Realisme Haand i Haand. — Den, der ser Sønnen, ser Faderen. Og dog kan Philip bede: „Vis os Faderen", Joh. 14, 8 f., medens Johannes vidner: „Vi saa hans Herlighed, en Herlighed som den Enbaarnes af Faderen, fuld af Naade og Sandhed". Joh. 1, 14 Gud erkjendes i Sønnen som den aabenbarede Gud. Men han erkjendes ogsaa i sine Gjerninger. Ro. 1, 20 ff. Og den Aand bor i den Troende, som udforsker Guddommens Dybheder. 1 Cor. 2, 10 f. Absolut talt bor Gud i et Lys, hvortil ingen kan komme, 1 Tim. 6, 16, og ingen kjender Gud uden Guds Aand, 1 Cor. 2, 11. Men, delagtige i Guds Aand og Lys, kunne vi tage Del i Gudserkjendelsen og skue ham som Spejlets Billede, 1 Cor. 13, 12.

§ 10.

Guds Treenighed.

Vi have lært Guds Væsen at kjende som en Enhed. Men denne Enhed har udfoldet sig for os i en Fylde af forskjellige Momenter og Relationer. Dette dobbelte Forhold fattes først i hele sin samlede Fylde gjennem den Erkjendelse, at der indenfor det ene Væsen er en personlig Forskjel.

Indenfor vort erfaringsmæssige Samfund med Gud samler Forskjellen sig i en Trias af Momenter. Den Christne ved sig i Samfund med Gud i trefoldig Aabenbarelse: med Gud som den, fra hvem Frelsen udgaar, som den, ved hvem Frelsen bliver objectivt formidlet, og som den, ved hvem Frelsen bliver os subjectivt tilegnet.

Paa Grundlag af denne practiske Erfaring søge vi at fatte den omhandlede Forskjel i Gud som en personlig Trias eller som Udtryk for, at den ene Gud existerer i tre Personer. Guds Aabenbaringstrinitet er med andre Ord Forudsætningen for al Erkjendelse af hans Væsenstrinitet.

Skulle vi søge at nærme os Trinitetens Begreb med vor Tanke, da maa vi gaa tilbage til det Grundbegreb

om Guds Væsen, fra hvilket Egenskaberne udfoldede sig for vor Betragtning, nemlig til Guds Væsen som den absolute personlige Kjærlighed. Enhver af disse Væsensbestemmelser synes at forudsætte Fornødenheden af en ejendommelig Trehed indenfor Guds væsentlige Enhed.

1.

Vi nærme os vort Gudsbegrebs Allerhelligste. Derfor føles stærkere end nogensinde Afmagten i vore menneskelige Tankeformer, og vi ville gjøre vel, om vi her, hvor det dogmatiske Spørgsmaal om, hvad Gud er, skal faa sit afsluttende Svar, mindes Siracidens ydmyge Ord: „Naar et Menneske er kommen til Ende dermed, da begynder han, og naar han holder op, da mistvivler han om at naa det.“ Vi ville ogsaa minde om Augustins Ord: Dictum est tamen tres personæ, non ut illud diceretur, sed ne taceretur.

I en dobbelt Henseende maa vor hidtidige Udvikling blive bestemmende for vor Betragtnings Character og Standpunkt. Vi have lært Gud at kjende som den absolut *Ene*. Men denne Enhed har Organismens Character og indenfor Enheden har der udfoldet sig for os en Mangfoldighed af *Forskjelle*. Det ligger da nær nok at spørge, om ikke denne Forskjel i Enheden og Enhed i Forskjellen peger tilbage til et Forhold i Gud, i hans eget transcendente Væsen, som ikke kunde finde sin Plads i Egenskabslæren, der helt igjennem er Lære om Guds Verdensforhold.

Men idet vi saaledes gaa tilbage til Betragtningen af Guds Væsen, maa det tillige mindes, at vi ganske vilde forlade vor hidtidige Methode, dersom vi dermed agtede at indtage et speculativt Standpunkt uafhængigt af den erfaringsmæssige Bevidsthed om Samfundet med Gud. Det er væsentligt for den Christne at vide sig i Samfund med Gud just som den treenige. — Den christelige Tro er væsentlig Christustro, en Tro paa Guds Søn, ved hvem vi forsones med Gud Fader. Den er Troen paa Faderen og Sønnen, ikke som forbigaaende Aabenbaringsformer for det guddommelige Liv, men som guddommelige Personer. Og den er Troen paa Aanden, ved hvem Faderen drager til Sønnen, som forklarer Sønnen, og som i det Hele forhjælper os til subjectiv Delagtighed i den forhvervede Frelse. Den Christne kjender Gud som den, der elskede Verden saa, at han sendte Sønnen til dens Frelse, Joh. 3, 16, og forsoner Verden med sig selv, 2 Cor. 5, 19. Han kjender Gud som den i Kjød aabenbarede, 1 Tim. 3, 16; Joh. 1, 14, der kalder Syndere til sig og giver dem Hvile, Mt. 11, 28. Og han kjender Gud som den, der forhjælper os til at blive delagtige i Barneretten hos den himmelske Fader, Ro. 8, 14—16. Den christelige Tro er altsaa som saadan umiddelbart Troen paa en guddommelig Trias eller udtrykker et Erfaringsforhold til Gud i trefoldig personlig Existens, til Gud som den, af hvem (ἐκ), ved hvem (διὰ), og i hvem (ἐν) Frelsen fuldbyrdes. — Men med dette Begreb om en Forskjel indenfor den guddommelige Existens kommer vor Tro dog ikke ud over Begrebet om Guds væsentlige

Enhed, der ikke alene i Christendommen, men allerede indenfor den umiddelbare religiøse Bevidsthed har sin sikre Bevidnelse i Begrebet om Guds Absoluthed. Den Christnes Gudsforhold er hverken et Forhold til den ene Gud i tre Aabenbaringsmodi, eller et Forhold til tre Guddomme, men et Forhold til en treenig Gud.

Det er denne erfaringsmæssigt givne Realitet, som den christelige Tænkning søger at tilegne sig i approximativ Forstaaelse. Uden dette Standpunkt i Guds frelsehistoriske Aabenbaringstrinitet vilde Væsenstrinitetens Mysterium være ganske utilgjængeligt for os. For at vinde en Erkjendelse af denne søger den christelige Tænkning tilbage til Erkjendelsen af Guds Væsen. Betragtningen af dette fører os nærmest til Begrebet om en Tohed i Gud. Men det viser sig tillige overalt, at Enheden kun opretholdes gjennem en Trehed: Trinitas dualitatem ad unitatem reducit. Vi tro at finde i Gudsbegrebet det højeste og fuldkomneste Udtryk for Ideens nødvendige dialectiske Proces. Er der nogen Sandhed i den gamle philosophiske Betegnelse for Guds Alfuldkommenhed, at han er Ideernes Ide, da er det i god Overensstemmelse hermed, at vi gjenfinde Ideens almindelige Bevægelse i Fuldkommenhed hos Gud.

Det mest almene Synspunkt, hvorunder vi betragtede Guds Væsen, var Begrebet om Gud som den Absolute. Det vil erindres, at dette Begreb udfoldede sig for os i en Trehed af Momenter; Gud repræsenterer alle Tilværelsens constituerende Kategorier; dernæst: han er absolut a se eller causa sui og endelig: han er den Ene. Det

første af disse Momenter medfører den almindelige Tanke, at baade Aarsag og Virkning maa findes i Gud. Thi dette er almene Kategorier, der ikke kunne savnes i det guddommelige Væsen, hvis dette skal kunne fattes som absolut. Gud er Aarsag. Han er αἴτιον. Men hvad er Virkningen? Han maa ogsaa selv være Virkning, αἰτιατόν. Ellers var Virkningens Kategori et Begreb udenfor Gud og Gud følgelig ikke absolut. Gud er ikke blot causa, men causa sui. Ellers var Gud en grundløs Existens, ganske utilgjængelig for vor Tanke. Vi føres saaledes til Forestillingen om Gud som Aarsag og om Gud som Virkning. Men Virkningen maa tillige tænkes som virkende. Ellers var Virkningen ikke Gud. Der maa nu tænkes et Vexelvirkningsforhold mellem Gud som Aarsag og Gud som Virkning allerede af den Grund, at Aarsagen lige saa lidt er Aarsag uden Virkning, som Virkningen er Virkning uden Aarsag. Men vi maa ogsaa af en anden Grund tænke os dette Forhold som et evigt Gjensidighedsforhold. Vilde vi nemlig tænke det anderledes, ikke som et evigt, i sig selv tilbagevendende Kredsløb, men som en ligelinjet Proces af skiftende Aarsag og Virkning, hvorunder Gud i Æoner producerer Gud, uden at Forskjellen nogensinde gaar tilbage i Enhed, da vilde den ene Gud opløse sig for vor Betragtning i en Mangfoldighed af Guder, og vort Begreb om Guds Absoluthed vilde saaledes gaa tabt. Den christelige Tro er ikke en Tro paa Guder, men en Tro paa Gud, den ene Gud. Der maa følgelig i Gud være et tredie Princip foruden Aarsagens og Virkningens, et Enhedsprincip, som

gjør det muligt, at Gud evigt kan existere baade som causans og som causatus uden at flyde ud i en Mangfoldighed med den stette Uendeligheds Character.

Men et tredobbelt Princip i Gud giver os ikke umiddelbart Begrebet om en tredobbelt Personlighed. Det er imidlertid væsentligt for den christelige Erkjendelse af Gud at fatte ham som Person. Dette var det andet Hovedmoment i vor Erkjendelse af Guds Væsen. Og at det nævnte Princip virkelig er et tredobbelt Personlighedsprincip søge vi at fatte ved følgende Betragtning: Personlighed forudsætter Selvbevidsthed og Selvbestemmelse. Gud er Personlighed som den, der er sig selv bevidst og bestemmer sig selv. Men baade Selvbevidsthed og Selvbestemmelse forudsætter en Modsætning, i Forhold til hvilken Personligheden ved og bestemmer sig selv. Personligheden kan kun sige jeg til sig selv i Modsætning til en anden, et Du, der ikke er det samme Jeg. Vi have allerede før omtalt en philosophisk Skole, som deraf slutter, at Gud ikke kan være Personlighed, hvis han skal tænkes som absolut, efterdi der ikke lader sig tænke nogen Modsætning til det alt omfattende Absolute. Men vi have ogsaa allerede havt Anledning til at omtale, hvorfor vi anse dette for en forhastet Slutning. Den Christnes Forhold til Gud er et personligt, hvori Guds Personlighed ikke er mindre vis end hans egen. Derfor slutter Troen: Altsaa er den søgte Modsætning tilstede i Gud selv. Der er i ham baade et Jeg og et Du. Derfor kan det omtalte Forhold af Aarsag og Virkning i Gud betegnes som et personligt som et Forhold

mellem Faderen og Sønnen, og vi sige med Martensen: „Uden Sønnen kunde Faderen ikke sige Jeg til sig selv“ [1]). Det andet Selv i Gud bliver at fatte som det første Selvobjectivering. Faderen føder evigt Sønnen som sit Væsens Afglans og udtrykte Billede. Den guddommelige Personlighed objectiverer sig selv, ikke som den endelige Personlighed i den blotte Tanke eller Forestilling, men i personlig Realitet som Gud af Gud. Det objectiverede Selv er ikke heri en tilnærmelsesvis rigtig Ide med Spejlbilledets Uvirkelighed, men et Selv, der er Guddommens adæquate og reale Refley. Her indtræder nu det tredie Princip som et hypostatisk eller personligt Guds Enhed vilde være opløst i dette Forhold mellem Faderen og Sønnen, dersom de ikke havde sin Enhed i Aanden. „Aandens særegne Character er dette, at begges Enhed i ham finder sit hypostatiske Udtryk“ [2]).

Til det fyldigste Begreb om det her behandlede Forhold komme vi ved at tage et Udgangspunkt i den tredie Væsensbestemmelse i Gud: Kjærligheden. Gud er ikke blot Person, men den personlige Kjærlighed. Denne Kjærlighed have vi fundet nærmere bestemt, paa den ene Side ved Godheden, et Begreb, der metaphysisk betegner Væsenets Overensstemmelse med sin Ide, men ethisk er udtrykket for Kjærlighedens Hengivelse til et andet Selv, og paa den anden Side ved Helligheden som Udtryk for Guds Selvaffirmation eller dette, at han i alt maa ville sig selv

[1]) Dogm. p. 113.
[2]) Frank, System der chr. Wahrheit I. p. 196

Gaa vi ud fra Kjærlighedens Væsen som Selvhengivelse i Godhed, da fordrer det elskende Subject et elsket Object. Al Kjærlighed er efter sit Væsen et Forhold mellem et Jeg og et Du. Vi komme saaledes atter til den Slutning, at der i Gud evigt maa være et Jeg og et Du, amans og amatus. Var det ikke saa, da var det ikke sandt, at han fra Evighed af er Kjærligheden. „Var Gud forskjelsløs én, da kunde han ikke være Kjærligheden“ [1]). Men amatus er Gud lige saa vel som amans. Derfor er amatus ogsaa selv amans med Kjærlighedens Tendens til Selvhengivelse Tænke vi nu Verden som Objectet for denne Sonnens Kjærlighed, da bliver for det første Faderens og Sønnens Kjærlighed ikke guddommeligt ligeartede, og dernæst vilde Gud blive evigt afhængig af Verden for evigt at kunne være Kjærligheden. Tænke vi derimod Gud som Gjenstand i den Forstand, at Sønnen i Kjærlighed sætter og hengiver sig til et tredie guddommeligt Selv i samme Betydning, som Faderen sætter og hengiver sig til et andet, da vilde dette kræve, at det tredie Selv, at Aanden atter sætter et fjerde osv., hvorved igjen Guds Absoluthed som den i sig selv Afsluttede vilde gaa tabt. — Men her indtræder Betydningen af Helligheden Princip. Aanden kaldes betydningsfuldt den Hellig-Aand. Helligheden er Selvaffirmationens og dermed tillige Selvafslutningens Princip. Gud vil ikke blot som den ethisk Gode i uendelig Progression en anden Men som den Hellige vil han i denne anden

[1]) Delitzsch, Apologetik. Lpz. 1869, p. 278.

tillige sig selv. Aanden fatte vi derfor som det hypostatiske Princip for det evige Forhold i Gud, at han vil sig selv paa samme Tid, som han vil en anden. Og denne Vilje er ikke den fra den fulde Virkeliggjørelse adskilte Vilje, men en Vilje, som er Et med sit Indholds absolute Realisation. Derfor kan Gud paa en Gang sætte sig selv i væsentlig Enhed og personlig Forskjel. Det populære Udtryk for dette Forhold, seet fra Kjærlighedens Synspunkt, have vi i det bibelske Ord, at Faderen elsker Sønnen og Sønnen Faderen. Men begges Kjærlighed mødes i Aanden, der udgaar fra dem begge [1]).

Naar vi paa denne Maade opfatte Treenigheden som en Proces i Gud, da maa det ikke forstaaes, som om vi gaa ud fra en oprindelig Enhed, der i et eller andet Moment oplader sig i Trehed og atter i et givet Moment afslutter sig i Enhed. I Guds Evighedseksistens er der ikke Plads for Begrebet om det Momentane, hverken for nogen terminus a quo eller for nogen terminus ad quem. Det er en Evighedsproces, hvorom her er Tale. Gud sætter sig selv evigt og uforanderligt i Enhed og Trehed, det ene i og med det andet. Vore Fædre lære derfor med Rette Sønnens evige Fødsel af Faderen — semper gignit pater filium, nec unquam desinit gignere — og Aandens evige Udgang fra dem begge: processio ætérna, til Forskjel fra missio temporalis. At Gud er Person er umiddelbart Et med, at han er treperſonlig, og hans væsentlige Enhed er Treperſonlighedens Enhed. Faderen

[1]) Cfr. Thomas, Summa theol. P. I. Qu. XXXVIII. Art. I.

er ikke uden Sønnen; og begge ere ikke Et uden i Aanden. Dette er et evigt og uendeligt Ihinanden af Momenter, der kun for den abstraherende Tænkning gaa ud fra hinanden. Kirkelærerne betegne dette uopløselige Inderlighedsforhold som περιχώρησις h. e. inexistentia mutua, intima inhabitatio unius personæ in alia.

I denne Erkjendelse finder Kirken et Værn mod al arianſk Subordinatianisme. Vel gaa vi ud fra, at Faderen sætter Sønnen. Faderen er for saa vidt hvad Augustin kalder principium totius deitatis. Men allerede de Gamle have erkjendt, at deri ikke ligger noget Subordinationsforhold respectu essentiæ divinæ. [1]) Idet Faderen sætter Sønnen, sætter han dermed tillige sig selv som Faderen, det ene i og med det andet. Sønnens Existens er ikke mindre væsentlig for Faderen end Faderens for Sønnen. Scholastikerne pleje derfor efter Fædrenes Exempel om Sønnens Fødsel af Faderens Væsen, generatio, at sige, at den er naturalis et necessaria. Naar der af nogle lægges til sed non voluntaria, da bør dette ikke fattes som en Fornegtelse af den Sandhed, at i Gud er Frihed og Nødvendighed Et, men kun som et Udtryk for den Erkjendelse, at Sønnens Vorden af Faderen ikke er noget Vilkaarligt. Allerede Athanaſius har følt det Betænkelige i at ſkjelne mellem Frihed og Nødvendighed paa dette Punkt. Ligesaa Auguſtin, som siger: Neque voluntate genuit Pater Filium, neque necessitate. Hos Thomas gaar dette Hverken-Eller over i det rigtigere

[1]) Cfr. Thomas, l. c. Qu. XXXIII Art. I.

Baade-Og [1]). Men allerede den Omstændighed, at Faderen kun kan tænkes at sætte Sønnen som Gud, er i sig selv tilstrækkelig til at udelukke al Tanke om en Gradation i Væsen og Værdighed. Gudsbegrebet tilsteder ingen saadan Gradation. Det samme gjælder om Aanden. Er Fader- og Sønneforholdets Tohed væsentlig for Gud, da er dette Forholds Enhed i Aanden ikke mindre væsentlig, ikke mindre oprindelig, og derfor heller ikke mindre guddommelig. Kirkens Lærere betegne den guddommelige Væsensenhed, der er fælles for de tre Personer, som *ὁμοουσία*.

For den christelige Bevidsthed er det væsentligt — i Overensstemmelse med Skrift og Erfaring — at fastholde baade den væsentlige Enhed og den personlige Forskjel i Gud: *εἷς θεὸς ἐν τοῖς τρισὶν. Μία φύσις ἐν τρισὶν ἰδιότησιν*. Den forkaster Subordinatianismen, fordi den ophæver Enheden i Gud. Omvendt Modalismen. For at hævde Guds Væsens Enhed ophæver Modalismen den personlige Forskjel og forklarer, at naar Gud i Skriften snart kaldes Fader, snart Søn, snart Aand, da betegne disse Udtryk ikke tre forskjellige Personer, men tre forskjellige Aabenbaringsformer for den ene Person. Men Treheden eller den personlige Forskjel

[1]) Dici potest, quod Pater genuit Filium voluntate, sicut est voluntate Deus: quia vult, se esse Deum, et vult, se generare Filium. Men dette er nødvendig Vilje til Forskjel fra Guds Viljeforhold til Verden. Naar der siges: Voluntate produxit creaturam, da er dette intet nødvendigt Viljeforhold. Derfor har hin Sætning: Vult, se generare filium, sin fuldgyldige Modsætning i en anden: Patrem generare Filium est necessarium. Summa P. I. Qu. XLI Art. II.

have vi fundet lige saa unndværlig for den christelige Bevidsthed som den væsentlige Enhed. Erfaringsmæssigt har den Christne i sin Frelses Fuldbyrdelse mødt Gud som et tredobbelt Jeg.

Vi se allerede her, hvorledes Vildfarelsen ogsaa paa dette Punkt fremkommer derved, at man mangler Syn for Begrebets sande Dialectik. En væsentlig Enhed og en personlig Modsætning i Gud — dette Forhold har Bevidstheden umiddelbart ikke let for at bringe i Harmoni, og Vildfarelsen indtræder, idet man ensidigen fremhæver det ene af Momenterne, som derved kommer i Modsigelse med det andet. Man gjør Enheden til en personlig, hvorved den kommer i Strid med Personlighedens Treheb. Eller man gjør Treheden til en væsentlig, hvorved den kommer i Strid med Væsenets Enhed.

Efter den Betragtning af Personlighedsbegrebet, vi have gjort gjældende der, hvor det endnu kun gjaldt i Almindelighed at erkjende Personligheden som nødvendigt Moment i Guds Væsen, kunde det nu synes, som om vi med vor Lære om Guds Treperſonlighed vikle os ind i uløselige Vanskeligheder eller komme til utrolige Resultater. Det var Selvbevidsthed og Selvbestemmelse eller Vilje, vi betegnede som Personlighedens Kjendemerke. Er der nu i Gud tre Personer, saa kunde deraf synes at følge, at der i ham ogsaa maa være tre Selvbevidstheder og tre Viljer. En saadan Consequens have Kirkelærerne dog ikke villet vedkjende sig. Licet autem tres sint in divinitate personæ, unicus tamen tantum in Deo intel-

lectus est. [1]) Men skal den monstrose Forestilling om en tredobbelt Bevidsthed og en tredobbelt Vilje i Gud, der synes at føre til Tritheismus, med Rette kunne holdes ude, da maa det ske paa Grundlag af et Personlighedsbegreb, der enten indeholder noget andet eller dog noget mere end de nævnte Kjendemerker. Scholastiken, baade den middelalderlige og den reformatoriske, indskrænker sig ofte til simpelthen at afvise formentlige Consequenser, naar det viser sig, at disse føre ud over de paa Forhaand kirkeligt optrukne Grændser. En senere Tids Bevidsthed har ikke villet give Afkald paa sin Ret til at spørge efter denne Begrændsnings Berettigelse. Men der staar ogsaa andre Midler til den nyere psychologiske Forskning Raadighed. Vi have allerede tidligere gjort opmerksom paa, at denne Forskning overalt søger tilbage fra Phænomenernes Mangfoldighed til Væsenets Enhed. Denne Grundsætning kommer her til Anvendelse. Personligheden eller Jeget fungerer ganske vist i Selvbevidsthed og Selvbestemmelse. Disse ere forsaavidt Jegets nødvendige Kjendemerker. Dette er i sig selv rigtigt, og det var dette, vi hidtil havde Brug for ved Personlighedsbegrebets Behandling. Men Jeget selv er ikke Functionerne. Det er Funktionernes Subject. [2]) Jeget eller Personligheden er det i sig selv og over for alt andet Afsluttede, som giver sig tilkjende i Functioner af Bevidsthed og Vilje. Augsburgerconfessionen siger derfor i sin første Artikel om nomen personæ, at det ikke betyder partem

[1]) Carpov, Theol. revel. dogm. I § 860.

[2]) Cfr H. Høffding Psychologi, 2 Udg. Kbh. 1885 p. 7.

aut qualitatem in alio, sed quod proprie subsistit[1]. Tænke vi paa det endelige Jeg, da er jo dette tilstede, allerede før det actualiserer sig i Bevidsthed og Vilje. Disse ere fra først af kun tilstede som real Potens. Ved det uendelige, det guddommelige Jeg tænke vi os vistnok aldrig nogen saadan Potentialitet af Bevidsthed og Vilje, der svarer til, hvad der finder Sted hos Barnet. Men ogsaa her maa Distinctionen mellem Personlighedens Væsen, dens essentia, og dens Functioner være tilladelig, dersom vi overhoved skulle kunne tænke noget ved Begrebet guddommelig Personlighed. Og naar allerede det endelige Subject med en vis Grad af Frihed raader over Actualiteten af sine personlige Functioner, da maa det antages, at det absolute Subject raader herover med absolut Frihed. Paa denne Maade øjne vi som en Mulighed, hvad Troen gaar ud fra som en Virkelighed, at der i det ene guddommelige Væsen er tre personlige Livscentra, der vistnok altid fungere, men stadig i Væsenets selvbevidste og selvbestemmende Enhed og aldrig i Isolation fra hverandre. Sønnen kan sige: „Min Fader arbejder indtil nu; ogsaa jeg arbejder", Joh. 5, 17. Men det heder tillige: „Faderen er i mig og jeg i ham", Joh. 10, 38, og: „Jeg og Faderen ere Et, Joh. 10, 30.

At der i Treenighedens „stille Mysterium" altid bliver noget tilbage, som vor Tanke ikke naar, dette er

[1] Cfr. Melanchton: Substantia individua. Gerhard Quod per se subsistit.

ikke et Forhold, som er særeget for Trinitetslæren, om vi end her i Helligdommens Inderste føle det sterkere maaske end nogensinde. Der gives overhoved intet Moment i det Absolute, som den endelige Aand formaar at fatte i Absoluthed, fordi alt i Gud er absolut. I denne Henseende er der overalt Brug for det Ord, at Gud bor i et Lys, hvortil ingen kan komme, 1 Tim. 6, 16. Denne relative Ufatteligheds er heller ikke afgjørende for vor Tro. Vi bygge nemlig ikke vor Treenighedstro paa vore Tankeformer. Men vi bygge dem paa vor Tro. Troesrealiteten beholder sin fulde Gyldighed, hvor meget det end viser sig, at Sproget mangler fuldt adæquate Udtryk for de absolute Ideer. Men at vor Erkjendelse paa dette Punkt deler al menneskelig Erkjendelses Kaar at være et γινώσκειν ἐκ μέρους, 1 Cor. 13, 9, skal her lige saa lidt som paa noget andet Punkt gjælde som Indvending mod den christelige Bevidstheds Forsøg paa at indtage et Erkjendelsesforhold til sin Gjenstand. Dette er dens Opgave paa ethvert Punkt. Troesgjenstandens Gyldighed er lige saa lidt i Fare ved Erkjendelsens Forsøg paa at nærme sig Sagen i Forstaaelse, som Naturgjenstandens Gyldighed ansees truet ved Forskningens famlende eller uheldige Forsøg paa at erkjende dens Væsen. Anderledes med den rene Speculation, hvor Realiteten ikke er Betragtningens Udgangspunkt, men dens Maal. Her maa Tankeformernes Svaghed medføre en tilsvarende Svækkelse i Tilliden til Betragtningens Gjenstand. Med Blikket paa hele den menneskelige Erkjendelses Svaghed siger derfor Pascal om den uafhængige Speculations Anvendelse

paa det Religiøse: C'est leur (o: les impies) donner sujet de croire, que les preuves de notre réligion sont bien faibles; et je vois par raison et par experience, que rien n'est plus propre à leur en faire naître le mépris.[1])

Scholastikens Hovedbestemmelser i Treenighedslæren ere følgende[2]): Der læres: una divina essentia in tribus personis subsistit; ikke et compositum ex tribus, men tres personæ unius essentiæ. Denne Enhed er en unitas numerica. Der er altsaa ikke tre Guder med hver sin essentia divina. Denne una et indivisa essentia divina est tota in singulis. Ligesaa tilkommer alle guddommelige Egenskaber enhver af Personerne i Gud, efterdi der ikke er nogen real Forskjel mellem Væsen og Egenskaber.

Om Flerheden i Gud læres: Den er ingen pluralitas essentialis, heller ingen blot accidentalis, men en pluralitas hypostatica seu personarum, hvorefter hver guddommelig Person existerer som Subject. Men Begrebet om en Flerhed i Gud indeholder tillige Begrebet om en Forskjel (ellers var Flerheden ikke Flerhed): character

[1]) Pensées. ed Astié. Paris et Lausanne 1857, II p. 208. Dette er selvfølgelig et helt andet Standpunkt end den simple Bornerethed Miskjendelse af al Erkjendelses Betydning i det Religiøse. Vi forlange kun Anerkjendelse af det nødvendige Selvbegrændsningens Princip, der umiddelbart ligger i det Religiøse som et Forhold mellem et absolut og et endeligt Subject. Mellem dette og hint Standpunkt er der samme Afstand som mellem docta og indocta ignorantia. Den sokratiske Uvidenhed var en docta ignorantia, der fulgte af Princippet γνῶθι σεαυτὸν, hvilket er Et med: Erkjend din creaturlige Begrændsning!

[2]) Cfr. Schmid, Dogmatik 1863 p. 101 ff.

hypostaticus s. proprietas s. notio personalis. Der kan siges noget Forskjelligt om Fader, Søn og Aand. Disse Udsagn referere sig enten til Personernes indbyrdes, extramundane Forhold: proprietates (s. notiones) internæ; eller de referere sig til Personernes forskjellige Forhold til Verden: proprietates (s. notiones) externæ. Svarende til proprietates internæ gives der visse opera ad intra, quæ Deus facit extra omnem creaturam intra sese. Og svarende til proprietates externæ gives der visse opera ad extra, quando Deus extra suam essentiam in creaturis aliquid operatur. Men mellem disse opera er der den Forskjel, at kun opera ad intra kunne ansees som udgaaende udelukkende fra den ene eller den anden guddommelige Person, medens opera ad extra fortrinsvis ere at henføre til den ene eller den anden Person, men uden at de andre Personers Meddelagtighed udelukkes. Dette Forhold udtrykkes ved de to Sætninger: Opera ad intra sunt divisa. Opera ad extra sunt indivisa.

Proprietates (notiones) personales ere fem: *ἀγεννησία* et paternitas in patre, spiratio in patre et filio, filiatio in filio, processio in spiritu sancto.

Opera ad intra ere to: generatio, som er opus patris, og spiratio, som er opus patris et filii.

Opera ad extra ere tre: Creatio, som er opus patris, redemtio, som er opus filii, og sanctificatio, som er opus spiritus sancti.

Alle tre Personer ere i Besiddelse af samme guddommelige Væsen, de ere *ὁμοούσιοι* og forholde sig perichoristisk til hverandre. Deres *περιχώρησις* defineres som

inexistentia mutua et singularissima, qua una persona propter essentiæ unitatem est in alia.

De vigtigste Analogier, hvorved man har søgt at belyse Treenighedslæren, ere følgende[1]): Indenfor Naturriget: Kilden, Bækken og Floden; Roden, Stammen og Grenene. Endvidere Lyset, hvorved der kan skjelnes mellem den ene Substans og de tre Aabenbaringsformer: Stikkelse, Lysning og Varme. Endvidere har man pegt paa Rummets tre Dimensioner, paa Tidens Tredeling (Fortid, Nutid, Fremtid) og paa Treklangen i Musiken. — Psychologisk sammenlignes med de psychiske Grundkræfter: Hukommelse, Forstand, Vilje (Augustin) eller Erkjendelse, Følelse og Vilje eller Aand, Sjel og Legeme. Specielt har man logisk pegt paa Dommens tre Dele: Subject, Prædikat og Copula eller paa Slutningens tre Led: Propositio major, minor og conclusio. — Allerede Augustin benytter Kjærligheden som ethisk Analogi, idet der skjelnes mellem det elskende Subject, det elskede Object og Kjærligheden, som forener dem (cfr. Richard af St. Victor, senere Sartorius, Liebner og andre.) Heri have vi dog allerede fundet mer end en Analogi, naar Udgangspunktet tages i Guds Væsen som Kjærlighed.

Den kirkelige Fællesbekjendelse om Treenigheden have vi i Symbolum Apostolicum, der er Grundbekjendelsen til den treenige Gud Fader, Søn og Hellig-Aand med sine særlige Opera. Fremdeles i Symbolum Nicænum og Symbolum Athanasianum

[1]) Cfr. Philippi, Glaubenslehre II p. 161 ff.

eller Quicunque. Paa den samme kirkelige Fælleserkjendelse hvile ogsaa de kirkelige Særbekjendelser om Treenigheden. Conf. Aug. Art. I. Artt. Schm. Pars I Art. 1. 2. Cat. mai. Pars II. — Conc. Trident. Sess. III; nærmere udviklet i Catech. Rom. Pars I. — Cat. Heidelb. Qu. 23—25. Conf. Helv. I Cap. 6. II Cap. 3. Gall. VI. Angl. I. Scot. I.

2.

Treenighedsdogmet finder man ofte fremstillet som noget Enestaaende i Dogmatiken. Dette Dogme fremfor ethvert andet skal savne Tilknytningspunkt i den umiddelbare Bevidsthed. I Stoffets homogene Masse tænkes denne Lære ligesom at danne en haard Bestanddel, der ikke ret lader sig sammenarbejde med det Øvrige. Betragtet paa denne Maade bliver Sandheden os ingen organisk Enhed, men et Conglomerat af uensartede, tilgjængelige og utilgjængelige Bestanddele. Vi tro ikke, at den christelige Sandhed lader sig betragte paa denne Maade. Sandheden er efter sit Væsen én. Den har Organismens Natur. Væsentligt indtager dette Lærepunkt samme Stilling til den umiddelbare Bevidsthed som Dogmatikens øvrige Begreber. Det gjælder om vore tidligere Lærepunkter lige saa vel som om dette: Begrebet findes ikke som saadant indenfor den umiddelbare Bevidsthed. Men omvendt kan der ogsaa om Treenighedsbegrebet lige saa vel som om andre religiøse Begreber siges, ikke blot, at den umiddelbare religiøse Bevidsthed har Trang dertil, men ogsaa, at den viser os Tilsprang dertil, Greb derefter. Vistnok gaar man atter

for langt til denne Side, naar det stundom paastaaes, at den christelige Trenighedslære intet andet er end en Udvikling af forchristelige, specielt platoniske Ideer. Det er ikke den organisk og harmonisk sammenarbejdede Ide om en Enhed og en Treenighed i Gud, vi finde i den forchristelige Bevidsthed. Hvad vi finde er intet andet end visse Forestillinger, som vise den almene religiøse Aands Trang til Ideen. Den forchristelige Gudstankes Historie er en Historie om, hvorledes Menneskene stiftet is have hævdet Forestillingen om en guddommelig Enhed og en guddommelig Forskjel. Men forene disse Modsætninger, som uvilkaarligt gjøre sig gjældende, have de ikke kunnet. Enheden isoleredes, og Gudsbegrebet blev abstract Monotheismus. Forskjellen isoleredes, og den religiøse Forestilling antog Polytheismens Former. Begrebet selv altsaa — Enheden i Forskjellen og Forskjellen i Enheden — findes ikke i den umiddelbare Bevidsthed. Men af Begrebets Factorer er der umiskjendelige Spor, for saa vidt som baade Enheden og Forskjellen allerede indenfor denne Bevidsthed begjære at komme til Gyldighed. I Stedet for et Baade-Og sætter den til sig selv overladte Tænkning et Enten-Eller, og Tankestrømningerne fjerne sig fra hinanden indtil de finde sin Enhed i det christelige Gudsbegreb, som ogsaa paa dette Punkt lægger sin Sandhed ved at samle og sammenarbejde Ideer, der nødvendigt og uvilkaarligt gjøre sig gjældende, Ideen om en Enhed og om en Forskjel i Gud.

Den religiøse Strid om Forholdet mellem Gud og Verden som et Forhold i Enhed og Forskjel eller Mod-

sætning finde vi saaledes her overført paa Spørgsmaalet om Guds eget transcendente Væsen. Men ogsaa dette Spørgsmaal viser sig i Historiens Løb under samme religiøse Synspunkt som de tidligere. Skal den religiøse Menneskeaand tænke Gud, maa den altid paa en eller anden Maade tænke ham i Forhold til Endeligheden: enten i Enhed, i Overensstemmelse med den, eller i Modsætning til den. Idet man nu søger Begrebet om en Formidling mellem Gud og Verden, opdager den religiøse Aand, at den kan bruge Forestillingen om Forskjellen i Gud til dette Øjemed, idet den forestiller sig Forskjellen som en Gradation af det Guddommelige, hvorved dette gjennem flere eller færre Trin nærmer sig det Endelige og Materielle. Denne Betragtning hviler paa den religiøse Monismes Forudsætning: at der ikke er nogen Væsensforskjel mellem Gud og Verden. Dens Modsætning er atter Dualismen, som i Gud ikke opdager andet end det forskjelsløst Guddommelige, den abstracte Monas, der kun kan tænkes i Modsætning til alt Endeligt og Mangfoldigt. Vi ville faa se, at denne dobbelte Interesse drager sig ind i selve den christelige Tænkning over Problemet.

Efter disse foreløbige Bemerkninger ville vi forsøge i et Overblik at betegne de characteristiske historiske Momenter.

Hvad det mythiske Hedenskab angaar, da have vi allerede bemerket, at vi i dets skiftende Former af Monotheisme og Polytheisme have mer eller mindre urene Former for Ideen om en Enhed og en Forskjel i Gud. For saa vidt er det mythiske Hedenskab forberedende for Christendommen paa dette Punkt. Forsøg paa en Sam-

menflutning af Begreberne om Enhed og Forfkjel i Gud fynes at foreligge i enkelte mythiske Religioners Gudstræbeber, f. Ex. den indiske „Trimurti", Brahma, Wishnu og Çiva, i Forbindelfe med Foreftillingen om den ene Urbrahma. Synderligt videre komme vi ikke paa dette Punkt med de religionshiftoriske Hjælpemidler, der ftaa til vor Raadighed. Den fammenlignende Religionsvidenfkab er et forholdsvis nyt Felt, hvor felve de originale Kilder endnu ftille Videnfkaben ftore Opgaver. Man tor ikke ftole meget paa ftkre Refultater.

I mere bevidft, reflecteret Form forekomme Forfogene paa at tænke en Enhed og Forfkjel indenfor det Guddommelige i det philofophiske Hedenfkab. Særlig i Platonismen. Den gamle Foreftilling om Platons Afhængighed af Hebraismen lod fig ikke holde[1]). Saa gik man over til at ftille Kirkelæren i Afhængighed af Platonismen[2]). Under enhver Omftændighed: Afhængigt eller uafhængigt af Aabenbaringen har man færlig ogfaa ment at finde mer eller mindre tydelige Spor af Trinitetslæren hos Platon[3]). Se vi bort fra de utvivlfomt ægte platoniske Breve, hvortil

[1]) Cfr. Forfs. Ældfte kirkl. Apol. p. 214 ff.

[2]) Se navnlig Souverain, Le Platonisme dévoilé, ou essai touchant le verbe Platonicien. (Cöllu) 1700. S. har havt mange Efterfølgere i fin Anfkuelfe.

[3]) Cfr. Juftinus Martyr, Apol. I 60. Clem. Alex. Strom VII. 710. Cfr. Forfs. ovennævnte Strift p. 226 f. Cudworth, Systema intellectuale hujus universi, ed. Mosheim. Jena 1733 p. 635 f; 681 ff; 700 ff. Baur Das Chriftliche des Platonismus. Tübing. 1837. Anderledes Acker mann. Das Chriftliche im Plato und der platon. Philofophie. Hamb 1835 p. 11; von Stein Gefch des Platonismus III p. 18 ff.

man har støttet denne Mening[1]), da tro vi ikke, at der kan tillægges Platon nogen egentlig Trinitetslære. Derimod er det vistnok betydningsfuldt, at vi hos Platon finde en bestemt Monotheismus i Forbindelse med Begrebet om en Forskjel i Gud. Vi kunne ikke her indlade os paa en udførlig Paavisning. Kun ville vi pege paa, at Platon ikke blot (i „Staten") taler om en „Afglands af den Gode", ἔκγονος τοῦ ἀγαθοῦ, men at han udtrykkeligt (i Timæos) taler om en Guds Søn, Faderens „Afbillede", εἰκών, og selv en „salig Gud", εὐδαίμων θεός, altsaa: Gud af Gud. Vistnok bliver der en umaadelig Afstand mellem denne Forestilling og det christelige Begreb om Forholdet mellem Faderen og Sønnen, naar det betænkes, at det her egentlig er Verden, der betegnes som Guds salige Søn og Billede. Men betydningsfuldt bliver det i hvert Fald, at vi hos Platon paa samme Tid finde Forestillingen om den e n e Gud og G u d af G u d. Platons Lære om det guddommelige λόγος og om νοῦς afgive endvidere Momenter til en Opfatning af hans Theologi i samme Retning. Ligesaa hans Lære om E r o s som Udtryk for en personligt optrædende guddommelig Kjærlighed[2]). En videre Udvikling af den platoniske Logoslære have vi fundet hos P h i l o[3]), der i alle Fald i langt højere Grad er Platonist end Judaist og snarere maa siges at lægge Platonismen ind i Hebraismen end omvendt. Overhovedet: De Forestillinger om en guddommelig Midler

[1]) Cfr. Forfs. ovennævnte Skrift p. 227. B a u r l. c. p. 59.
[2]) Cfr. l. c. p. 70
[3]) B. I p. 72 ff.

mellem Gud og Verden, som vi tidligere have betragtet[1] afgive i større eller mindre Grad Momenter til Støtte for den almindelige Tanke, at den religiøse Menneskehed udenfor Begrebet om den ene Gud søger Begrebet om **en Selvdiremption i Forskjel.**

Det ældste kirkelige Udtryk for Treenighedstroen have vi i det *apostoliske Symbol*, som just er den rene, positive Henførelse til Faderen, Sønnen og Aanden. Heri er Stoffet givet for hele den følgende Udvikling. Væsentlig samme positive, ureflecterede Character have de herpaa byggede Regula fidei og de *apostoliske Fædres* Udtalelser. Det er snarere positiv kirkelig Bekjendelse end kirkelig Læreudvikling, vi endnu have for os: den kirkelige Bevidstheds directe Reflex af Skriftordet og Frelseserfaringen. „Have vi ikke én Gud og én Christum og én Naadens Aand udgydt over os," siger *Clemens Romanus* (I ad Cor. 46); og *Ignatius* formaner Magnesierne: „Bestræber eder for at blive befæstede i Herrens og Apostlenes Lærdomme, paa det at I maa faa Lykke til alt, hvad I gjøre . . . i Tro og Kjærlighed, i Sønnen og Faderen og Aanden . . . Underordner eder under Biskopen og under hverandre, ligesom Christus i Kjødet underordnede sig under Faderen og Apostlene under Christus og Faderen og Aanden" (Ep. ad Magn. 13). Den samme guddommelige Trehed er ogsaa Midtpunktet for *Apologeternes* Theologi. „Vi ære hele denne Verdens Skaber . . . og Jesum Christum, den sande

[1] B. I p. 67 ff.

Guds Søn, hvem vi give den anden Plads, og ligesaa den prophetiske Aand som den Tredje i Rækken." Saaledes Justinus Martyr[1]). Athenagoras: „Vi Christne bekjende Gud Fader, Gud Søn og Gud den Hellig-Aand, idet vi baade eftervise deres Kraft i Enheden og Forskjellen i deres Orden." — Paa lignende positiv Maade udtaler Irenæus sin Tro: „I alt og gjennem alt er én Gud, Faderen, og ét Ord, Sønnen, og én Aand og én Frelse for alle, som tro paa ham"[2]). Clemens Alex.: „Der er én alle Tings Fader og én alle Tings Logos og én Hellig-Aand, som er overalt"[3]).

En vis Subordinatianisme har imidlertid begyndt at give sig tilkjende. Der viser sig en Tendens til at opfatte Treheden i Gud som en Række af tre Trin, hvorigjennem det Guddommelige efterhaanden kommer det Menneskelige og overhoved det Endelige nærmere. Personerne tænkes stundom at fremgaa emanatistisk af hverandre. Sønnen tænkes navnlig for Skabelsens Øjemed at fremgaa af Faderen, ikke ifølge Væsensnødvendighed, men i Kraft af Faderens Vilje, som herved skaffer sig et Organ. Især hos Tatian er Emanationstanken fremtrædende. For ham er Logos væsentlig Guds verdensskabende Tanke, det nødvendige Mellemled for Verdens Fremgaaen af Gud. Som den, der evigt har Logos i sig, er han tillige den, der evigt har Verden i sig som Ide. Sønnen er det vordende Verdensprincip i Gud, og Aanden er Principet

[1]) Apol. I, 13; cfr. Capp. 6. 61.
[2]) Adv. Hæretic. IV, 67 cfr. IV, 20, 1. 6; V, 18, 2.
[3]) Pæd. I, 6.

for Guds Aboen i Menneskene. Tatian indtager et uklart Standpunkt mellem Kirkelæren og Gnosticismen.

Allerede hos Justinus Martyr forekommer der et Sted, hvor Englelæren stilles i et gaadefuldt Forhold til Treenighedslæren[1]). Han har maaske ikke med denne Omtale af Englene villet antyde en Fortsættelse af de guddommelige Existensers Række i Tilnærmelse til det Endelige[2]). Men en saadan Tendens laa i Tiden og fik sit extreme Udslag i Gnosticismen. Denne speculative Retning har nemlig ikke blot en Green, der synes at hænge sammen med den persiske Dualisme, men ogsaa en Green, hvis stærkt fremtrædende Emanatisme synes at have sin Oprindelse fra Indflydelsen af indisk Monisme. Saaledes navnlig den valentinske Gnosis. Grundtanken i dette orientalsk theosophiske System er den, at det Absolute udfolder sig trinvis gjennem Æoner i Retning af Endeliggjørelse. Trinitetsbegrebet gaar ind i en theogonisk Proces af oprindelig Væren, Selvdiremption, hvorved Modsætningen indtræder som en Modsætning mellem Endeligt og Absolut, og tilsidst det Absolutes Forsoning med sig selv.

Origenes's[3]) Trinitetslære er ganske vist fri for de phantastiske Vildfarligheder, der characterisere Gnosticismen. Men den er dog at anse for en Fortsættelse af den monistiske Betragtning, som havde faaet et vist Raaderum i Kirken paa dette Punkt. Betragtningen be-

[1]) Apol. I, 6.
[2]) Cfr. Forfs. Ældste kirkl. Apol. p. 226.
[3]) Cfr. Thomasius, Origenes. Nürnb. 1837 p. 112 ff.

herfles ogsaa hos Origenes af Hensynet til den vordende Verden. Sønnen er Faderens evige Afbillede. Faderens concrete Selvobjectivering fra Evighed af. Derfor heder det: οὐκ ἦν, ὅτε οὐκ ἦν. Men han er til Forskjel fra Faderen ikke ὁ θεός, der tillige som saadan er αὐτοθεός, men kun θεός, γεννητὸς θεός. Han betegnes som δημιούργημα, ja som κτίσμα (i Henhold til Proverb. 8, 22), og dog Gud af Gud. Han er Guddommens forste, principielle Selvemanation i et andet, som ikke er væsensforskjellig fra Skabelsen af det Endelige. Thi ogsaa den beror paa guddommelig Væsensmeddelelse, guddommelig Selvudvikling. Sønnen lader sin fra Faderen medtagne θεότης stromme videre, hvorved der opstaar en Række af intellectuelle Væsener, som ved ham ere delagtige i det Guddommelige. Derfor heder det: „I ere Guder og den Højestes Børn," Pf. 82, 6, og derfor kaldes Gud „Gudernes Gud", Pf. 136, 2. Saaledes fattet kan Sønnen paa en vis Maade identificeres med Verden, nemlig den ideale Verden, ikke den phænomenale, og betegnes som κόσμος οὐ βλεπομενος, κόσμος ἀορατος, νοητὸς, ἐν ᾧ ἐστι τὰ μὴ βλεπόμενα. Sønnen og Skabningen staa for saa vidt paa lige Linje, som begge have sin θεότης fra Faderen. Men som Sønnen staar under Faderen, fordi han har sin Guddommelighed fra ham, saa staar han over Skabningen, for saa vidt som han har den middelbart fra Faderen, medens Skabningen har den middelbart gjennem Sønnen. Saaledes indtager Sønnen den formidlende Stilling mellem den Uskabte og Skabningen. Den Hellig Aand har selvstændig Personlighed

ligesom Sønnen. Han er den første Tilværelse, som er frembragt ved Sønnen. Aanden er Sønnen underordnet ligesom Sønnen Faderen. — Treenigheden bliver ifølge Origenes at betragte som en Trias af Trin i det Guddommelige, indenfor hvilke Afstanden mellem Faderen og Sønnen svarer til Afstanden mellem Aanden og den øvrige Skabning. Engleverdenen er den oprindelige og evige, ulegemlige Skabning, som danner Overgangen til den legemlige Verden.

Mellem Dionysius af Alexandrien og Dionysius af Rom kom det til en Strid, der knytter sig til de to modsatte Elementer i Origenes's Lære. Dionysius af Alex. fremhævede Subordinatianismen og erklærede Sønnen for lige saa fremmed for Faderens Væsen som Vinranken for Vingaardsmandens, Fartøjet for Bygmesterens. Han betegnes som en Skabning, om hvilken det gjælder: *οὐκ ἦν πρὶν γενήται*. Alexandrineren maatte vige for den romerske Biskop, der fremhævede det andet Moment hos Origenes: Sønnens evige Avling af Faderens Væsen. Men hans subordinatianske Lære fornyedes og skjærpedes af Arius og Arianerne. Kun Faderen, lærer Arius, er ikke avlet: *ὁ μόνος ἀγέννητος*. Han er absolut *ἀρχή*. Sønnen er avlet, altsaa ikke uden Begyndelse. Han er *οὐ συναΐδιος τῷ πατρὶ, ἀρχὴν ἔχει*. Det gjælder om ham: *ἦν ποτε, ὅτε οὐκ ἦν*. Sønnen er en *ποίημα, κτίσμα*, altsaa ikke Faderen lig i Væsen, ikke sand Gud, men *ἄλλος, ἀλλότριος τῆς τοῦ πατρὸς οὐσίας*. Men vistnok staar han heller ikke paa samme Linje som den øvrige Skabning, *οὐχ ὡς ἕν τῶν κτισμάτων*. Han

er det første, fuldkomneste Væsen næst Gud og frembragt umiddelbart af Gud for Verdensskabelsens Øjemed for al Tid, πρὸ χρόνων καὶ αἰώνων. Han er Guds Søn, vistnok ikke af Natur, men κατὰ χάριν. I sin tidligere Periode kalder Arius ham endog i en vis Forstand Gud: πλήρης θεός.

I Arianismens Historie naar den i sit Udspring aabenbart monistisk anlagte Subordinatianisme Højdepunktet for sin Udvikling i Oldkirken. Ved Siden af denne gaar der en anden Udvikling, der kan sees under Dualismens Synspunkt, for saa vidt som den, uden noget Hensyn til Guds Verdensforhold, i ham kun ser den abstracte, forskjelsløse Monas over for Endeligheden. Subordinatianismen hæver den personlige Forskjel i Gud paa Væsensenhedens Bekostning. Monarchianismen hæver Væsensenheden paa den personlige Forskjels Bekostning. I alle Fald i de mere moderate Former af Subordinatianismen, saaledes hos Origenes og tillige hos Arius i hans tidligere Tid, søger man at fastholde Underordningen som et personligt Forhold i Gud; paa en eller anden Maade, i højere eller lavere Grad tillægges der Sønnen og Aanden noget Guddommeligt, der hæver dem over den almindelige Skabning. Anderledes Monarchianismen. Den kjender kun én guddommelig Person og over for ham den væsensforskjellige Skabning. Der var tidlig dem i Kirken, som hævdede, hvad de kaldte ἡ μοναρχία τοῦ θεοῦ paa en Maade, der ikke stemmede vel med Begrebet om den guddommelige Trias. Saaledes Alogerne i Slutningen af det andet Aarhundrede. En

videre Udvikling af denne unitariske Tendens have vi i de to Former af det tredie Aarhundredes Monarchianisme: den dynamistiske og den modalistiske.

Den dynamistiske Form hænger sammen med den judaistiske Ebjonisme, en dualistisk-rationalistisk Retning, hvorigjennem den førchristelige Hebraisme gjorde sin Indflydelse gjældende i Kirken. Den repræsenteredes af Theodotus senior, Theodotus junior, Artemon eller Artemas) og Paulus af Samosata. Det er den historiske Christus, Frelseren, hvorom Interessen samler sig. Han tænkes kun som et almindeligt Menneske, udmerket ved fremragende Fromhed. Artemon betegnede ham ifølge Theodoret som *Ἰησοῦν Χριστὸν ἄνθρωπον ψιλὸν, ἐκ παρθένου γεγεννημένον, τῶν δε προφητῶν ἀρετῇ κρείττονα.* I sin ophøjede Dyd er han fremfor andre Mennesker i Besiddelse af en guddommelig Kraft, *δύναμις.* Deraf Navnet dynamistisk. Paulus af Samosata lærer vistnok Christi overnaturlige Fødsel, men paa samme Tid betegnes han som *κοινὸς τὴν φύσιν ἄνθρωπος*; han er for saa vidt *κάτωθεν.*

Det er almindelig erkjendt, at ligesom Monarchianismens dynamistiske Form hænger sammen med den jødiske Ebjonisme, saaledes peger dens modalistiske Form tilbage til den hedenske Gnosticisme; og da den tydeligt nok røber sin Sympathi med Gnosticismens docetiske Ideer, tro vi at maatte bestemme dette Forhold nærmere som et Slægtskab med Gnosticismen i dens dualistiske Form, medens Dogmehistoriterne i Almin-

deligheð betegne Modalismen som et Slags Pantheisme[1]). Retningen repræsenteres af Praxeas, Noëtus, Beryll af Bostra og især af Sabellius; deraf: Sabellianisme. Her vil man opretholde Begrebet om Guds Enhed paa en Maade, der er ganske forskjellig fra Dynamismen. Medens denne negter al Væsensenhed mellem Faderen og Sønnen og lader kun Faderen være Gud, „den ene Gud," saa negter Modalismen al personlig Forskjel mellem dem og lader den ene Gud optræde i tre forskjellige modi (deraf Modalisme), først som Fader, derefter som Søn og endelig som Aand. Dette gav Anledning til, at Tertullian beskyldte Retningen for Patripassianisme d: det er Faderen, som lider i Forsoningsverket; thi Sønnen er Faderen i en ejendommelig Aabenbaringsform. Den guddommelige Trehed er ikke en personlig Trehed, men kun en Trehed i hans Forhold, hans Optræden eller „Rolle" over for Verden: τρία πρόσωπα. Om denne Guds tredobbelte Optræden i Verdenshistorien — som Fader eller Lovgiver indtil Incarnationen, som Logos indtil Christi Himmelfart og som Aand indtil Fuldendelsen — paa uklar pantheistisk Maade har foresvævet Sabellius som Et med det Absolutes Selvudfoldelse (saaledes som Baur efter enkelte Fædres Ytringer og andre Dogmehistorikere efter ham antage), dette lader sig vanskelig afgjøre med Sikkerhed. Maaske er der heri et Moment af Monisme i et System, hvis

[1]) Doketismen er dog en ægte dualistisk Retning, som beror paa Forestillingen om det Endeliges væsentlige Uforenlighed med det Absolute eller Guddommelige, hvorfor den opløser Christi Menneskenatur i et blot Skin.

Grundcharacter dog dualistisk bestemmes ved den Hovedanskuelse, at Begrebet om Menneskét Christus ikke lader sig forene med Begrebet Gud.

Mellem disse Retninger, Subordinatianismen, der miskjender Guds væsentlige Enhed, og Modalismen, der miskjender den personlige Forskjel, søge de orthodoxe Kirkelærere at indtage et Standpunkt, der sætter dem i Stand til at fastholde og forene begge Dele. Athanasius[1]) rettede især sin Polemik mod Arianismen. Han siger: Dersom det gjælder om Christo, hvad Arius paastaar: ἦν ὅτε οὐκ ἦν, da hører han Tiden til og er paa ingen Maade Gud. Er han derimod, hvad Arianerne indromme, den, ved hvem alt blev skabt, da er han evig og Gud. Men at ville forene de to Prædicater Gud og Skabning er Vanvid. — Er Sønnen en Skabning, vorden af intet, da er han ikke Gud. Thi det er ejendommeligt for det Creaturlige at vorde af intet. Er han en Skabning, da er han heller ikke Søn. Thi en Søn maa vorde af Faderens Væsen. Er Sønnen bleven til for Skabelsens Skyld, da er Verden Guds første Tanke og Sønnen hans anden, og Sønnen har ingen selvstændig Existens, intet personligt Selvformaal. — Men Athanasius søger videre at vise, at hele Christendommen staar og falder med den Sandhed, at Christus er Gud. Er han en Skabning, da kan han ikke være vor Frelser. — Foruden Athanasius er især Gregor af Nazians[2]) ved sin omfattende Polemik bleven bestemmende for den

[1]) Cfr. Thomasius, Dogmengesch. Erlang. 1874. I. p. 208 ff.
[2]) L. c. p. 253 ff.

kirkelige Symboldannelse paa dette Punkt. Han lærer: Der er ét guddommeligt Væsen (μία οὐσία, μία θεότης), men indenfor dette tre fuldkomne Hypostaser. Det første mod Arianerne, det andet mod Sabellianerne. Det guddommelige Væsen, θεότης, er fælles for de tre Hypostaser. Den ene Person er ikke mere eller mindre Gud end den anden. I Magt og Vilje ere de Et: tilsammen én udelelig Gud og ikke tre Guder. Modstanderne bekyldte nemlig de Orthodoxe for Tritheismus. — Men Forskjellen skal fastholdes lige saa vel som Enheden. Den er ikke en blot nominel, udtrykker heller ikke, modalt, Guds Verdensforhold, men er en real, objectiv Forskjel: ἀληθῶς ἡ τριὰς τριὰς. Hver Hypostase har egen Subsistens med guddommelig Bestemthed. Faderen tillægges ἀγεννησία, Sønnen γέννησις, Aanden ἔκπεμψις. Sønnens Vorden beror ikke paa nogen Viljeact af Faderen, heller ikke paa nogen ἀνάγκη. Aanden udgaar fra Faderen Sit Ophav have baade Sønnen og Aanden i Faderen, Guddommens μία ἀρχή. Men denne Prioritet afficerer ikke deres Væsens Enhed med Faderen. — Om Aandens Udgang lærte man i Almindelighed: Han udgaar ved Sønnen fra Faderen. Her griber derefter Augustins Trinitetslære ind. Han gaar ud fra, at Aanden er baade Faderens og Sønnens Aand, der lige saa lidt kan adskilles fra den enes Væsen som fra den andens. Der maa derfor siges, at han „udgaar" fra dem begge: Procedit ex patre et filio, ikke som om der var to Principer for Aandens Udgang. Han udgaar ikke fra dem begge som hypostatisk forskjellige, men secundum hoc, quod

unum est. Synoderne i Toledo (400 og 589) sanctionerede filioque som Tillæg til Nicænums ex patre procedit. Den græske Kirke forkastede dette Tillæg. Det symbolske Udtryk for Oldkirkens Arbejde paa dette Punkt er det athanasianske Symbol, Symbolum Quicunque. Sønnens og Aandens Homousi eller Væsensenhed (*οὐσία*: Væsen) med Faderen paa den ene Side i Forbindelse med deres personlige Forskjel (*ὑπόστασις* eller *πρόσωπον*: Person) paa den anden Side var hermed symbolsk fixeret i Kirken. Den sande Midte mellem Extremerne var naaet. — Da det her ikke kommer an paa dogmehistorisk Fuldstændighed, men kun gjælder at paapege Udviklingens Hovedlinjer, skulle vi ikke dvæle ved Semiarianismens eller Homoiusianismens forgjeves Forsøg paa at tilvende sig den kirkelige Sejer ved sit Mæglingsforsøg, hvorefter Sønnen hverken er af samme Væsen som Faderen eller af et andet Væsen end Faderen, men ligner Faderen i Væsen: *ὅμοιος τῷ πατρὶ*.

Den middelalderlige og derefter den reformatoriske Theologi overtog Arven efter Oldkirken uden at fore Erkjendelsen noget væsentligt Skridt videre i dette Punkt. Oppositionen var en Fornyelse af de gamle Vildfarelser. Socinianismen, ifølge hvilken den kirkelige Trinitetslære strider baade mod Fornuften og Skriften, er en Fornyelse af den gamle Unitarisme. Den socinske Catechismus lærer udtrykkeligt, at der kun er én Person i Gud. Denne Lære er endog et væsentligt Midtpunkt for den socinske Opposition. Atter tænkes Gud som den abstracte Monas uden indre Forskjelle og kun i dualistisk Modsæt-

ning til Verden. Den kjender ingen personlig Guds Søn, ved hvem Gud aabenbarer sig udad, allerede idet han sætter Verden, ingen personlig Guds Aand, i hvem Skabningen kan være, leve og røres. Arminianismen er et Forsøg paa at opstille et Slags Trinitetslære paa Basis af de gamle subordinatianske Forestillinger. Rationalismen har i det Hele opgivet Trinitetsdogmet. Wegscheider erklærer: Omnem pluralitatem in Deo rationi aperte repugnare.

Betydningsfuldere var den nyere Identitetsphilosophies Forsøg paa at opstille en rent speculativ Trinitetslære. Den har navnlig fremfor den ældre, spinozistiske Monismus, der bliver staaende ved Begrebet om Gud som Substans, virket befordrende for Erkjendelsen derved, at den har gjort Alvor af at fatte Gud som Subject eller levende Personlighed. Denne Erkjendelse er det nødvendige Grundlag for al Trinitetslære. Thi først Livets og Jegets Begreb giver os det Begreb om Forskjelle, om Modsætninger i Gud, som er uundværligt for Erkjendelsen af Trepersonligheden. Overhoved har denne Speculations dybe og skarpe Analyse af Personlighedsbegrebet efterladt sig saa kjendelige Spor i den kirkelige Bevidsthed, at de ere synlige hos omtrent enhver nyere Dogmatiker, hvis Treenighedslære er noget andet og mere end en blot Reproduction af overleverede kirkelige Loci. Særlig ville vi nævne, at Hegels Arbejde paa dette Punkt blandt andet har Fortjeneften af at have gjenoptaget den gamle Forestilling om Gud som den personlige Kjærlighed og gjennemtrængt den med nyt

ſpeculativt Lys for at gjøre den til Udgangspunkt for en **Deduction af Treenigheden.** [1])

Men baade Venner og Modſtandere af Kirkelæren have forlængſt antaget den Mening, at man tog fejl, da man med ſaa megen Begejſtring hilſede Hegels Lære ſom en ſpeculativ Reconſtruction af Kirkelæren, der efter ſit Indhold er identiſk med denne. Hegels trinitariſke Grundtanker [2]) ere disſe: Gud er den rene Viden eller overhoved den rene Bevidſthed. Denne Bevidſthed maa tænkes actuel. Men actuel bliver den kun gjennem et andet, ſom er dens Object. Bevidſthed er altid Bevidſthed om noget; at vide er at vide noget; at elſke er at elſke noget. For at den abſolute Bevidſthed ſkal faa et Object, maa der ſke en Selvdiremption i Gud, hvorved han bliver Object for ſig ſelv: Faderen avler Sønnen. Men det Adſkilte er igjen ikke et andet end det, fra hvilket det adſkilles; det guddommelige Object er Et med det guddommelige Subject. Derfor maa Gud tillige tænkes ſom Aanden, Princippet for Guds Identitet med ſig ſelv, hvorved han bliver ſig ſelv Subject-Object.

Men Guds Selvdiremption, idet han ſætter ſig ſelv ſom Søn er Et med, at Gud ſætter Verden, der altſaa ogſaa maa ſees under Synspunktet af en guddommelig Selvdiremption [3]) „Det andet" er Verden, ſom dog

[1]) Se f. Ex. den inutile Udvikling af dette Begreb med Henſyn til Treenigheden i Hegels Religionsphiloſophie. Berlin 1840. II. p. 227.

[2]) L. c. p. 218 ff.

[3]) L. c. p. 251. Vistnok ſøger Hegel at reſervere ſig mod den Opfatning, „als ob der ewige Sohn des Vaters, der ſich ſelbſt

ikke i og for sig er et andet for Gud, men det Guddommeliges Phænomen. Forskjellen gaar tilbage i Lighed, det andet vender tilbage til det første i Aanden. Men denne Proces fuldbyrder sig gjennem Menneskeaanden. Dennes Gudsbevidsthed er det Absolutes Bevidsthed om sin Identitet med sig selv.

Med de Forudsætninger for Øje, som ere givne i Fundamentallærens generelle Fremstilling af Monismen som religiøst Phænomen, vil dette være tilstrækkeligt til at vise, at en Construction af Trinitetsbegrebet ikke lader sig iverksætte paa denne monistiske Basis. Det er den pantheistiske Form af Monismen, vi her have for os. Og det er al Pantheismes Kaar: at opløse det Religiøse, idet den identificerer Gud med Verden. Skal dette ikke ske paa den Maade, at Verden uendeliggjøres, da maa det ske paa den Maade, at Gud endeliggjøres. En trinitarisk Proces, som er Et med Verdensprocessen, er ikke et Udtryk for den absolute Gud, dersom Verden er det Endelige. — „Hvor er Symbolum Quicunque? — udraaber Strauss — Rækker mig det! Før vil jeg ti Gange sværge paa det, før jeg blot en eneste Gang vil kalde vor Philosophs

gegenständlich seyenden Göttlichkeit dasselbe sey als die Welt." Men allerede Strauss har bemerket, at den schelling-hegelske Speculation ikke giver Plads for denne Reservation: „Væsentligt er det at blive sig bevidst, at Sønnen i den speculative Trinitetslære ikke kan være et supramundant hinsidigt Væsen, men alene Verden eller den endelige Bevidsthed selv". Glaubenslehre I § 32.

Sætninger andet end Aasindighed". [1] Han gik over til den pankosmistiske Monisme, den moderne Naturalisme, der har lidet at sige om Gud og intet om en treenig Gud.

Men har Monismen ikke kunnet løse Opgaven paa dette Punkt, saa har endnu mindre Dualismen formaaet det i sin moderne Form: Nyprotestantismen, som søger at fornye den socinianske Unitarisme med visse Modificationer.

Symbolum Quicunque staar ved Magt i Kirken. Men Kirken har den Opgave at gjennemtrænge disse Former med Erkjendelse. Den gaar til denne Opgave i Vished om Formens Gyldighed, fordi den svarer til Frelseserfaringen og til det guddommelige Ords Vidnesbyrd, som vi nu gaa over til at betragte.

3.

Man har troet at finde en tydelig Treenighedslære allerede i det Gamle Testament. Denne Betragtning er forlængst forladt. For det Gamle Testamentes Forfattere var det vigtigere — i Modsætning til Hedenskabets Polytheisme — at indskjærpe Guds Væsens Enhed end Personernes Trehed. „Hør Israel, Herren vor Gud, Herren er én". Det er denne Betragtning, som behersker det gammeltestamentlige Synspunkt. Men uden Hensyn hertil maa det siges, at en Erkjendelse af Guds Væsenstrinitet ikke kan ventes paa dette Standpunkt, fordi den ikke erkjendes uden paa Basis af Aabenbaringstriniteten. Og denne have vi fuldeligen først ved Sønnens og Aandens

[1] L. c. Hermed synes S. vistnok ikke directe at sigte til Hegel, men vel indirecte gjennem Weisze.

Aabenbarelse og Gjerning i det Nye Testament. Deraf følger dog ikke, at ethvert Spor af Treenighedsforholdet skulde mangle i den gamle Pagt. Det Gamle og det Nye er saa nøje forenet i én Udviklingsrække, at det allerede paa Forhaand maa antages, at saadanne Spor findes, hvilket den hellige Text ogsaa bekræfter. Vetus testamentum in novo patet et novum in veteri latet. Siden Calixts Tid have derfor den lutherske Kirkes Lærere gjerne udtrykt Forholdet ved at sige, at Treenighedslæren findes implicite, men ikke explicite i det Gamle Testament.

Hvad specielt Sønnen angaar, da lader det sig neppe negte, at den hyppigt omtalte Herrens Engel, מַלְאַךְ יְהוָה, er Sønnen i forelobig Aabenbarelse. Han er ikke Faderen, men hans Sendebud. Men at dette Sendebud selv er Gud og ikke en skabt Engel synes at fremgaa af, at han identificerer sig selv med Jehovah. Maleach er Et med Jehovah, paa samme Tid som han, udsendt af Jehovah, er personligt forskjellig fra ham. Han tillægger sig Guds Attributer og gjør guddommelige Gjerninger. Dernæst: Han erkjendes som Gud af dem, for hvem han aabenbarer sig. De tiltale ham som Gud, omtale ham som Gud, bevise ham guddommelig Ære ved Offer og Tilbedelse. Fremdeles: Han kaldes Jehovah af de hellige Forfattere. Endelig: Hans Navn stemmer vel overens med Sønnens Stilling i Forhold til Gud og Verden. „Den, ved hvem et Verk bliver udført", eller: „den, ved hvem Gud virker og aabenbarer sig." [1]) Cfr. Gn. 21,

[1]) Cfr. Keil, Genesis, overs. Chra. 1870. p. 140 ff. Hengstenberg, Christologie. Berlin 1854. I. p. 124 ff.

12, Exod. 3, 6 ff. Dom. 6, 12 ff., 9, 20, 13, 17, 2, 1, Gen. 3, 2–4, 13, 9 o. s. sammenlignet med 14, 15 o. s. v.

Men for dette og lignende Udtryks Skyld kan det ikke gjælde som Fordring, at der i G. T. ogsaa meget ofte er Tale om skabte Engle. Fra dette synes „Herrens Engel" bestemt at udskille sig som Maleach Jehovah καὶ ἐξοχήν: Guds uskabte, selv guddommelige Sendebud og Aabenbaringsorgan. Derimod er det en Selvfølge, at det ikke længer er Brug for denne Antydning, endnu mindre ubestemte Betegnelse af den anden Person i Gud, som gaar ind under den gammeltestamentlige Aabenbarings πολυμερῶς καὶ πολυτρόπως efter at Gud ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν τούτων ἐλάλησεν ἡμῖν ἐν υἱῷ. Hebr. 1, 1. Det Stykkevise, Flygtige, det mangfoldigt Forunderlige er her meget om den klare, en Gang for alle gyldige Aabenbaring i Sønnen. Det N. T.s Engle ere skabte Engle: Matth. 1, 20, 28, 2, Luc. 1, 11, 2, 9, Act. 5, 19, 8, 26, 10, 3 o. s. v.

Ogsaa det før omtalte Begreb Visdommen synes i G. T. at fremtræde som et personligt. Cfr. Proverb. 8, Job 28 ff., Sir. 1 og 24, Visd. 7. I Apokryphene bliver Visdommen ogsaa betegnet som ῥῆμα θεοῦ, hvilket atter i N. T. bruges identisk med λόγος, Joh. 1, 1–3, cfr. 11, 3. Det johanneiske Logos, som Udtryk for Guds Søn, Joh. 1, 1 etc., har i det Hele sin Forudsætning i G. T.s Lære om Visdommen. Dette synes heller ikke at være ensbetydende med Hensyn til Philos Logoslære, som dog ogsaa har et andet Indhold end den bibel-

ske, og som ved Siden af den mulige bibelske tillige har en anden væsentlig Kilde i den græske Philosophi.

Aanden omtales som den guddommelige Livsmagt, der udgaar fra Gud til Verden. Saaledes allerede Gn. 1, 2. Der tillægges ham guddommelige Egenskaber, Ps. 139, 7; Jes. 40, 13; Mich. 2, 7. Allerede Gn. 1, 2 synes at forudsætte Foreſtillingen om en fra Skaberen forskjellig Person, om det end ikke tør antages, at denne Foreſtilling har kunnet staa i fuld Klarhed for den gammeltestamentlige Bevidsthed. Cfr. Joel 3, 1; Jes. 44, 3; Ez. 39, 29; Job 33, 4; Jes. 63, 10.

Triniteten er paa den gamle Pagts Standpunkt endnu ikke væsentligt den aabenbarede, og derfor heller ikke den factisk erkjendte. I Forjættelse og Forbillede forberedes gjennem hele den gamle Pagts Økonomi Sønnens Sendelse og Aandens Udgydelse. Det var først Forjættelsens Opfyldelse, som gav Kirken det erfaringsmæssige Grundlag for dens udviklede trinitariske Erkjendelse.

I det Nye Testament er det fremfor alt Daabsformelen, Mt. 28, 19, hvortil den kirkelige Erkjendelse i dette Punkt er knyttet. Det er ikke tre Aabenbaringsmodi, hvorom her er Tale og lige saa lidt tre guddommelige Virkninger. Man gjør ikke de klare Ord Fyldest uden ved at opfatte dem som Betegnelse for tre coordinerede Personer. Dette Forhold ved vor Daab minder os om den historiske Aabenbaring af Triniteten, som finder Sted ved Herrens egen Daab i Jordan. Mt. 3, 16, f; Mr. 1, 10 f; Lc. 3, 21 f; Joh. 1, 32 ff: Faderen taler fra Himlen til den paa Jorden aabenbarede Søn, og

Aanden viser sig over ham i Tuens Skikkelse. De Gamle have derfor sagt: Abi ad Jordanem et disce trinitatem! Ligneude Omtale af en Trehed i Gud, der forudsætter Væsenets Enhed, finde vi paa Steder som 2 Cor. 13, 13; 1 Cor. 12, 4—6; 1 Ptr. 1, 2; Joh. 14, 16; 15, 26; 16, 7; Eph. 2, 18. 22; Apoc. 1, 4. 5.

Den første Person i Gud kaldes Faderen, ὁ πατὴρ. Han er hypostatisk Fader i Forhold til Sønnen, hvem han har født: Joh. 1, 18; Hbr. 1, 5; Mt. 28, 19; Lc. 2, 49; 10, 21. 22; Joh. 5, 18; 6, 46; 17, 1; Ro. 15, 6; 1 Ptr. 1, 2; Apoc. 1, 6. Naar Gud kaldes Fader i Forhold til Menneskene, da er det under Forudsætning af Formidlingen ved den evigt fødte Søn. Cfr. Eph. 3, 14 f.

Hvad dernæst Sønnens personlige Guddom og Forholdet mellem Fader og Søn angaar, da kan dette efter N. T. ikke være tvivlsomt. Han er den, ved hvem alt er skabt og alt opholdes. Joh. 1, 3; Hbr. 1, 2. 3; 2, 10; Col. 1, 16 f. Dette forudsætter Christi Evighed eller Præexistens. Cfr. Joh. 1, 1; Phil. 2, 6; 1 Cor. 8, 6. Han skal opvække de Døde og dømme Verden, Joh. 5, 21. 25. 28 f; 6, 40. 44. Han er Guds absolute Aabenbarer, Joh. 1, 1; 14, 8—11; Mt 11, 27; Hbr. 1, 3. Han er selv Gud, Joh. 1, 1; 20, 28; Hbr. 1, 8; 2 Ptr. 1, 1; han er Gud over alle Ting, Ro. 9, 5. Alle skulle ære ham, som de ære Faderen, Joh. 5, 23; og alles Knæ skulle bøjes i hans Navn, Phil. 2, 9 ff. Hermed kan sammenlignes den apostoliske Tids Praxis, Act. 7, 59; Apoc. 20, 22 og Plinius's Beretning om de Christne til

Keiser Trajan: Carmen Christo quasi Deo secum dicere invicem. — Sønnens Væsensforhold til Faderen udtrykkes ikke blot derved, at han betegnes som Logos, Joh. 1, 1. 1 Joh. 1, 1; Apoc. 19, 13, som εἰκὼν τοῦ θεοῦ ἀοράτου, Col. 1, 15, ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως, Hbr. 1, 3; men ogsaa derved, at han udtrykkelig betegnes som den i Evighed fødte i Modsætning til det Endelige, som blev til i Tiden ved Skabelse: πρωτότοκος πάσης κτίσεως: født, før alt blev skabt, Col. 1, 15; og medens vi ere Guds Børn ved Adoption, sættes Christus i et ejendommeligt directe Sønneforhold til Faderen, hvoraf alt andet Børneforhold til Gud er afledet. Joh. 20, 17; Eph. 3, 14 f. Christus er virkelig Faderens Søn i Ordets metaphysiske Betydning. Han betegnes ejendommeligt som υἱὸς ἴδιος, Ro. 8, 32; Joh 5, 18, som υἱὸς μονογενής, Joh. 1, 14. 18; 3, 16. 18. 1 Joh. 4, 9. Den jordiske Avling er Endelighedens Billede af denne evige Avling, hvilket navnlig udtrykkes i Eph. 3, 14 f. Men hvad der ligger i det saa stærkt og saa klart fremhævede Begreb om Sønnens Fødsel eller Avling kan efter al Sprogbrug ikke være andet end en evig Børden ud af Faderens Væsen. Thi den Fødte er altid væsensens med den Fødende. Herfra falder der Lys over den Tanke, der ligger i Udtryk som εἰκών, ἀπαύγασμα, χαράκτηρ: Sønnen er Faderens Selvobjectivering, Gud af Gud. Dette Billede er væsensens med ham, hvis Billede det er.

Er det N. T. beherskет af saadanne Forestillinger om Forholdet mellem den første og anden Person i Gud, hvad

der yderligere kunde bestyrkes navnlig ved en opmerksom exegetisk Behandling af Christi Selvvidnesbyrd og hele hans historiske Optræden som den, der paa den ene Side er Et med Faderen og paa den anden Side selvstændigt handlende og talende Personlighed, da vil man forgjeves søge en bibelsk Støtte for subordinatianske Foreststillinger i Steder som Joh. 10, 29; 14, 28; 20, 17; 1 Cor. 11, 3; 15, 28. En Exegese, som hviler paa Begrebet om den hellige Skrift som en levende Organisme, vil vide at finde Lys for Opfatningen af de mindre klare Steder fra de klare Grundtanker, som beherske det nytestamentlige Christusbillede og bestemme dets Grundtræt. Den vil navnlig vide at skjelne mellem den økonomiske eller aabenbaringsmæssige Prioritet, der tillægges Faderen som den, der sender Sønnen til Verden, sender ham til Fornedrelse, Lidelse, Død, og en Væsensprioritet, der er en fremmed Tanke for Skriften, saa vist som den ikke vilde lade sig forlige med dens Begreb om den evige Søn som saadan, evigt født af Faderens Væsen.

Om Aanden er nærmest at erindre, at Udtrykket er hentet fra det Sanselige. Den fælles Betydning af רוּחַ, πνεῦμα, spiritus er Aande eller Pust. Guds Aand fremtræder derfor stundom under Billedet af eller sammenlignet med Aande, Vind. Cfr. Ps 104, 30; Joh. 3, 8; 20, 22 Vort Aandedræt er en umiddelbar, naturlig og væsentlig Ytring af vort physiske Liv. Guds Aand er det hypostatiske Udtryk for det guddommelige Liv. Aanden betegne Kirkelærerne derfor rigtig som Gjenstand for spiratio, me>ens Sønnen er Gjenstand for generatio. Det gjælder

nu vistnok om Gud i Almindelighed talt, at han er Aand, altsaa ogsaa om Faderen og Sønnen. Joh. 4, 24; 2 Cor. 3, 17; Ro. 1, 4; 1 Tim. 3, 16. Men naar Aanden, den „Hellig Aand", udtrykkeligt coordineres Faderen og Sønnen (se de ovenanførte Steder), da kan han kun fattes som den hypostatiske Concentration af Guds Liv som Aand betragtet. Aanden er Et med Faderen og Sønnen; Aandens Liv er Faderens og Sønnens Liv. Derfor er det ogsaa principielt rigtigt, naar han siges at „udgaa" fra dem begge, hvad Skriften ogsaa stadfæster. Joh. 15, 26; 14, 16. 26; 16, 24; Mt. 3, 11; Joh. 1, 33; Apoc. 2, 33; Joh. 20, 22. Ligefrem tales der paa disse Steder vistnok om Aandens missio temporalis. Men Christus vilde ikke i Tiden kunne „sende" Aanden, dersom der ikke var et Forhold mellem dem, ifølge hvilket Aanden i Evighed ogsaa „udgaar" fra ham. Guds Forhold i Timelighed kan altid kun fattes paa Basis af et tilsvarende Evighedsforhold. De Gamle have derfor sagt: Principium missionis in tempore est principium processionis in æternitate. Derfor betegnes Aanden ikke blot som „Guds Aand", men ogsaa som „Christi Aand", Phil. 1, 19; 2 Cor. 3, 17; Gal. 4, 6. – Som Princip for det guddommelige Liv er Aanden tillige Princip for alt creaturligt Liv. Hans „Svæven over Vandene" „i Begyndelsen", Gn. 1, 2, maa ikke tænkes som en ørkesløs, men som en i al Tilværelsen livgivende.

Aandens Guddom er sikker nok efter N. T. Det stiller ham ikke blot ved Siden af Faderen og Sønnen (se ovenfor), men det tillægger ham ogsaa guddommelige

Egenskaber, saasom Alvidenhed, 1 Cor. 2, 10, Almagt, cfr. 1 Cor. 12, 11; Act. 10, 19. 20 (sammenlignet med Job 33, 4; Gn. 1, 2). 1 Cor. 3, 16 betegnes de Troende som Guds Tempel, fordi Guds Aand bor i dem; og Act. 5, 3. 4 betegner Petrus Ananias's Løgn „imod den Hellig Aand" som en Løgn „for Gud".

Af Aandens Guddom følger hans Personlighed. Han betegnes som „Talsmanden" Joh. 14, 16, som skal „lære" Disciplene „alle Ting", Joh. 14, 26; han skal „vidne" om Christus, Joh. 15, 26; han er „Sandhedens Aand", som „vejleder til al Sandhed", Joh. 16, 13. Han „vidner" i de Troendes Hjerter, at de ere Guds Børn, Ro. 8, 16; og han „træder frem" for dem med uudsigelige Suk, Ro. 8, 26. Sml. ogsaa Eph. 4, 30 med Jes. 63, 10, hvor der tales om at „bedrove" Aanden, et anthropomorphisk Udtryk for personlig Deltagelse.

I den gamle Pagt var Aandens Gjerning endnu en forberedende: Dels ved Lovens Indprentelse i Hjerterne, dels ved ligefremme Forjættelser om Christo skulde han forberede Hjerterne for Frelsens Annammelse. Aandens Virksomhed i Israel maatte fornemmelig gaa ud paa at føre til Omvendelse. Thi den er den rette Forberedelse til Frelsens Annammelse. I denne Gjerning var umiddelbart før Christus Johannes den Døber et udvalgt Aandens Redskab. Men da det er Aandens Hovedgjerning at vidne om Christo, Joh. 15, 26, om hvad han var og er for os i hele sin Person og hele sin Gjerning, at „minde" om Herren, Joh. 14, 20, saa kunde han først

efter Afslutningen af hele Christi Virksomhed i Kjød paa Jorden blive udgydt i hele sin Fylde. Joh. 7, 39.

Capitel III.

Skabelsen.

§ 11.

To Factorer ere os paa Forhaand givne i det Begreb om det Religiøse, hvorpaa hele vor dogmatiske Betragtning hviler som paa sit Fundament: Gud og Verden.

Er Gud og Verden for den religiøse Bevidsthed en Tohed, saaledes som vi allerede i Fundamentallæren have erkjendt, da maa det for denne Bevidsthed være utvivlsomt, at Verden ikke er Gud. Den er det, der ikke er Gud. Gud er den Absolute. Verden er følgelig ikke absolut, fordi den ikke er Gud. Den er endelig. Til det Absolutes Begreb hører Aseitet. Gud er causa sui. Han er den eneste absolute Causalitet. Til Verdens Begreb som det Endelige hører, at den ikke har sit Ophav i sig selv, ikke er causa sui. Den kan kun have sit Ophav i Gud som den absolute Causalitet. Gud sætter det, der ikke er Gud. Dette er Skabelsens almindelige

Begreb. I denne Bestemmelse ligger paa den ene Side, at Verden ikke er en Frembringelse ud af Guds Væsen. Thi da kunde det ikke siges, at det, der sættes, ikke er Gud. Paa den anden Side ligger deri, at Verden ikke har noget selvstændigt Ophav udenfor Gud. Thi da kunde det ikke siges, at Gud sætter den. Har Verden altsaa hverken i Gud eller udenfor Gud noget forhaandenværende Stof til sin Forudsætning, da maa Skabelse nærmere bestemmes som en Frembringelse *af intet*.

Gud er *Personlighed*. Og han sætter Verden som Personlighed. Deraf følger, at Skabelsen sker i *frihed*. Thi enhver personlig Function er en Function i Frihed. Men vi have erkjendt, at den absolute Frihed ikke er en Vilkaarlighed, der har Nødvendigheden udenfor sig. Derfor maa det siges, at Skabelsen er en Virksomhed af den guddommelige Frihed, der just som den absolute Frihed i alle sine Functioner er Et med Nødvendigheden.

Gud er *Kjærlighed* og sætter Verden som Kjærlighed. Han er god. Derfor sætter han Verden for at hengive sig til den og derved gjøre den lykkelig. Men han er ogsaa hellig, vil som saadan sig selv over for Verden og kræver sin Forherligelse af sit Verk. Han vil se sit Billede i Verden. For saa vidt er der en Dobbelthed i det guddommelige Verdensformaal. Men vi have

erkjendt, at al Forskjel i Gud og hans Virksomhed er en Forskjel indenfor en væsentlig Enhed. Derfor maa det ene af disse Formaal sees i og med det andet: Han vil sin Forherligelse ved Skabningens Lykke. I dens relativt selvstændige Gudbilledlighed realiseres begge Formaal.

Tænkes Verdens Stof evigt, kommer man i Strid med Begrebet om Verdens Endelighed. Derved tillægges den et Prædicat af Absoluthed, der kun tilkommer Gud. Tænkes Verden som det andet, der er evig nødvendigt for Realisationen af Guds Personlighed, komme vi i Strid med vor Erkjendelse af den guddommelige Personlighed, der er en saadan, som har sin Modsætning i sig selv. Tænkes den som evig nødvendigt Object for den guddommelige Kjærlighed, da overses det, at Gud i sig selv, i sit Trehedsjeg, har baade Kjærlighedens evige Subject og dens Object. Den endelige Verden maa følgelig tænkes med en Begyndelse i Tiden.

Medens Verden i sin phænomenale Endelighed er en Tilværelse i Tid, maa Verdens Idéen tænkes evig i Gud. Den evige Idealverden er Udslaget af en evig Tanke i Gud.

Betragte vi Skabelsen i Forhold til Guds Treenighed, da maa det antages, at Skabelsen udgaar fra

Faderen som principium totius deitatis, at den sker ved Sønnen som Princip for al guddommelig Aabenbaring, og at den sker i Aanden som Princip for al guddommelig Livsmeddelelse.

1.

Det første Moment, der er os factisk givet i det Religiøse, saaledes som det realiserer sig i Christendommen, var Gud. Det andet er Verden. Vi søge at fatte dette ved at tænke det i Forhold til hint.

a. Nærmest tænke vi Verden i Forhold til Guds Væsen og visse guddommelige Egenskaber, som derved komme i Betragtning.

α. Betragtet i Forhold til Guds Absoluthed bliver Verdens Skabelse en Frembringelse af intet.

Det kunde synes, som om vi just ved at gjøre Alvor af Begrebet om Guds Væsens Absoluthed maatte komme til den monistiske (pantheistiske) Forestilling, at Skabelse er en Frembringelse ud af Guds Væsen. Han er jo det eneste absolut Værende. Hvorfra skulde han da hente Stoffet uden fra sit eget Væsen? At Verden paa en eller anden Maade har sit Ophav i Gud kan fra Absoluthedsbegrebets Standpunkt villigt nok indrømmes. Den Absolute er jo som saadan absolut Causalitet. Var Verden ikke af ham, var den causa sui, da var den selv absolut Causalitet, den var da selv et verdsligt Absolut ved Siden af det guddommeligt Absolute— en umulig Tanke.

Altsaa: Verden er af Gud. Men Stoffet? Kan ikke Gud realisere, ja ere vi ikke nødte til den Antagelse, at Gud virkelig realiserer sit Væsen som absolut Causalitet ved at sætte et andet ud af sit eget Væsen? Paa dette Spørgsmaal svare vi med et ubetinget Ja. Vi have allerede erkjendt, at det er dette, som sker, idet Faderen sætter Sønnen. Men det Forhold, som derved fremkommer, er et Forhold mellem Gud og Gud eller mellem et Jeg og et Du i det ene guddommelige Væsen. Dette er noget helt andet end det Moment i den religiøse Bevidstheds Indhold, hvorom her er Tale: Forholdet mellem Gud og Verden. Er hin Tohed et Forhold mellem Gud og Gud, saa er denne Tohed et Forhold mellem Gud og det, *som ikke er Gud*. Var Verden en Frembringelse ud af Guds Væsen, da var Verden ikke Verden. Den var Gud. Tanken lader sig variere. Verden kan ligefrem tænkes som Gud, saa at Begrebet om Gud som causa sui er umiddelbart identisk med Begrebet om Gud som causa mundi, og at Gud umiddelbart realiserer sit Væsen i Verdensprocessen. Eller Verden kan tænkes som Formen for den guddommelige Substans eller som en Emanation af „den guddommelige Natur," hvorved natura naturans sætter sig selv concret som natura naturata. Disse og andre Variationer af den samme Grundtanke komme dog ikke ud over den Forestilling, at Gud og Verden ere væsensens ligesom Faderen og Sønnen. De optræde stundom som Udtryk for den Tanke, at Forholdet mellem Gud og Verden kun er den „anden Side" af Forholdet mellem den første og anden Person i Gud, hvorved Av-

ling og Skabelse, generatio og creatio, kun blive to Udtryk for den samme Sag. Under enhver Omstændighed møde vi i Pantheismen Forestillinger om Verdens Vorden, som komme i Strid med den religiøse Aands fundamentale Anskuelse, hvori den hviler, nemlig, at Verden ikke er Gud. Er Verden altsaa det, der ikke er Gud, saa kan dens Stof ikke være hentet ud af Guds Væsen. Kun Sønnen (der er den „Fødte," men ikke den „Skabte") kan fattes som Guds Selvobjectivering i egentlig Forstand. Skabelse er ikke Fødsel d: Verden ud af Guds Væsen. Den er en Sætten af det, der ikke er Gud. Ved denne foreløbige og almindelige Bestemmelse kunde man maaske ville rejse det Spørgsmaal, om Skabelse skal fattes som en Sætten af alt det, der ikke er Gud? om den saaledes ogsaa er en Sætten af det Onde? Hertil kunde for det første svares, at dette ikke behøver logisk at følge af hin Definition. At Gud sætter det, der ikke er Gud, behøver ikke at betyde, at han sætter alt, hvad der ikke er Gud. Men det Onde maa ogsaa af den Grund ligge udenfor Betragtningen, at det vilde være en Selvmodsigelse at tænke Gud som den, der ponerer, hvad hans Væsen negerer. Derimod kan det nok siges, at Gud sætter det Ondes Mulighed, idet han sætter en fri Tilværelse med en relativ Selvstændighed, over for hvilken Gud maa tænkes at begrænde sig selv. For saa vidt kan det siges, at Gud i Skabelsen uden Indskrænkning sætter alt, hvad der ikke er Gud.

Dualismen lader Gud hente Verdensstoffet udenfor sig selv. „Af intet bliver intet." Verden maa være

bleven til af noget. Er dette ikke at finde i Gud selv, da maa det søges udenfor Gud. Vi have allerede seet, hvad Monismen med Rette har at bemerke ved denne Anskuelse, nemlig at Verdensstoffet bliver noget Selvexisterende, i Virkeligheden et andet Absolut ved Siden af det første. Men denne Tanke var umulig. Fastholdes det, at Verden som selvexisterende er absolut, da er Gud ikke det Absolute. Kan der over for Monismen siges, at Verden ikke bliver Verden, saa kan der over for Dualismen siges, at Gud ikke bliver Gud. Gjør Monismen ikke i Sandhed den religiøse Opfatning gjældende, at Gud sætter Verden som noget, der ikke er Gud, saa kan det siges, at Dualismen ikke gjør Alvor af at fatte Gud som absolut Princip, som den, der virkelig sætter Verden. Hans Forhold til den kan kun blive Værkmesterens eller Kunstnerens, som former det givne Stof til en bestemt Stikkelse. Stoffet sætter han aldeles ikke. Han er altsaa ikke i Sandhed absolut Causalprincip. Hans Function er Demiurgens. Skabelse bliver Demiurgi, medens den for Monismen bliver Fødsel.

Kan den religiøse Bevidsthed ud fra sin Forudsætning om Guds Forhold til Verden som det Absolutes Forhold til det Relative, til det, der ikke er Gud, hverken tænke Verden vordende af et noget i Gud eller af et noget udenfor Gud, da maa den tænke Verden vordende af intet, tænke Skabelsen som Frembringelse af intet: ἐξ οὐκ ὄντων (cfr. 2 Macc. 7, 28). Den gjør herved opmerksom paa, at den ved det nihil, der er Skabelsens Forudsætning, kun tænker paa et nihil mere negativum

og reserverer sig imod Tanken om et Slags nihil positivum i eller udenfor Gud. Skabelse af intet er nemlig et Udtryk, som stundom er bleven benyttet ogsaa fra dualistisk saa vel som fra monistisk Hold. Saaledes kan der i platonisk Sprogbrug tales om Verdens Vorden af et μὴ ὀν d: af et positivt nihil udenfor Gud, hvorved den relative Negtelsespartikel benyttes for at betegne en Væren, der mangler sand Tilværelse. Materien er hos Platon væsentlig τὸ μὴ ὀν. Det Ikkeværende udenfor Gud bliver altsaa physisk seet dog et Værende, et Stof, hvilken Forestilling fører tilbage i Dualismen. Ligesaa kan der i theosophisk (monistisk) Sprogbrug tales om Verdens Vorden af et μὴ ὀν d: af et positivt nihil i Gud, hvorved Negtelsespartikelen skal tjene til at vise, at det Værende, den Naturgrund i Guds Væsen, hvoraf Verden vorder, mangler explicceret Tilværelse; den er kun Potens.[1]) Ved denne Forestilling føres vi tilbage i Monismen.

Den kirkelige Dogmatik bliver saaledes staaende ved creatio ex nihilo, idet den bemerker: Particula »ex« non designat, sed excludit materiam. Creaturas vocavit Deus, ut essent, quum non essent. Og hvad den Indvending angaar: Ex nihilo nihil fit, gjør den gjældende, at dette vel forholder sig saa indenfor den relative Tilværelse med dens causæ secundæ, men ingenlunde kan

[1]) „Det intet, hvoraf Verden er skabt er ikke O, mod hvilken Forestilling det gjælder: ex nihilo nihil fit. Det intet hvoraf Gud skaber Verden, er hans Viljes evige Muligheder," „Muligheder, der ikke blot ere logiske, men ogsaa physiske." Martensen, Dogm. p. 123, Ethik, I. p. 9').

anvendes om causa prima, den absolute Causalitet eller Gud. Kun paa denne Maade tror den at gjøre Begrebet om Guds Absoluthed saa vel som Begrebet om Verdens Relativitet Fyldest i dets Anvendelse paa Verdens Vorden. Monismens Grundbegreb om Gud som absolut Causalitet, som den, der virkelig *sætter* Verden, forenes her uden Modsigelse med Dualismens Grundbegreb om Verden som det, der *ikke er* Gud. *Augustin* har udtrykt Forholdet paa en Maade, som har beholdt kirkelig Gyldighed, i de befjendte Ord: Fecisti coelum et terram non de te; nam essent æquale unigenito tuo, et aliud præter te non erat, unde faceres; et ideo de nihilo fecisti coelum et terram.[1])

Er Verdens Vorden af intet en nødvendig Antagelse for den religiøse Tanke, da anfegtes den ikke meget af dette Begrebs Ufatteligheb. Vi fatte forøvrigt heller ikke en Vorden af *noget* i dette Begrebs dybeste Grund, og dog ere vi visse paa den Realitet, vi ikke fatte. Den phænomenale Verden frembyder utallige Exempler paa organisk og anorganisk Vorden af det Værende, som vi ikke negte, selv om vi ere ude af Stand til at træffe et Valg mellem de mange indbyrdes stridende Hypotheser, der søge at forklare denne Vorden, ja selv om Videnskaben enstemmig tilstaar sin Afmagt til at forklare Phænomenet. Men klarest viser denne Afmagt sig der, hvor der er Tale om et virkelig *Nyt*, som vorder. Et saadant Nyt er Livets (det Organiskes) Vorden i Forhold til det Livløse (det Uorganiske), Selvets Vorden i Forhold til det Selvløse.

[1]) Confess. VII, 7.

Videnskaben har paavist en Række Betingelser, hvorved Phænomenerne det enes Fremkomst betinges ved det andet. Her har Forskningen en Grænse, som Theologien [illegible] ved at udfylde med sine bedste Svar. Men hvor der [illegible] Sigt i Skabningens Mangfoldighed, der har Videnskaben ingen rationel Forklaring. Det nye Phænomen var ikke nyt, dersom det lod sig forklare ud af det tidligere. Det første Liv lader sig saaledes ikke tilstrækkelig forklare af et [illegible]. Den første Celle lader sig ikke udlede af nogensomhelst kemisk Combination af uorganiske Stoffe. Physiologien hviler paa den Sætning: Omnis cellula e cellula. Vilde man antage et oprindeligt Protoplasma af Organisk og Uorganisk, saa vilde man gjøre noget, som man forbyder Andre. Man vilde saa gaa ud fra en empirisk upaaviselig Forudsætning. Men selv om man lod en saadan Hypothese gjælde, saa vilde der atter spørges: Hvorfra dette Protoplasma, dette Oprindelige? Hvorfra det første [illegible] af Kraften? Og dernæst: Hvorfra den Bevægelse i det oprindelige Værende, som er den nødvendige Betingelse for Phænomenernes Forklaring? Et evig Bevæget vilde være et saadant, hvis Bevægelse afslutter sig i sig selv. Saa er ikke det phænomenale Bevægedes Charakter. Dets Bevægelse er en saadan, under hvilken det idelig afficeres af andet og atter af andet i bestandig Fremadskriden, hvilket forudsætter et Begyndelsespunkt. Den phænomenale Bevægelse afslutter sig ikke i sig selv[1]. Vi blive altsaa

[1] Om den [illegible] Forskel mellem en endelig og en evig(?) Bevægelse cfr. [illegible] Petersen: Om Skabelsen etc., I. Chra. 1883 p. 36 f.

staaende foran det Spørgsmaal, hvad der har foranlediget det supponerede Oprindelige til at sætte en phænomenal Bevægelse i Gang? Naar man stundom har søgt at besvare dette Spørgsmaal ved at henvise til Tilfældet eller forklare Verden som et Resultat af Tilfældighed, da er dette kun et Product af Forlegenhed, et Vidnesbyrd om, at man slet ingen rationel Forklaring kan give. Sandheden er, at hverken Philosophi eller Naturvidenskab have noget Svar paa disse Spørgsmaal. Men de have heller ikke nogen Opgave paa dette Punkt. Svaret maa overlades til den religiøse Bevidsthed. Den verdslige Videnskab er udenfor sine Enemerker og inde paa Religionens, naar den forlader den Relativitetens Sphære, hvortil den er henvist, og vil forklare det Relatives Vorden. Den lader sig kun forklare ud af det Absolute, hvilket er Religionens Svar. Den religiøse Bevidsthed fasthholder, at **Gud har skabt alt af intet.**

ß. Betragtet i Forhold til den guddommelige Personlighed bliver Verdens Skabelse en Frembringelse i **Frihed.**

Da den religiøse Monisme, Pantheismen, altid paa en eller anden Maade betragter Verdensskabelsen og i Forbindelse dermed Verdensprocessen overhovedet som et væsentligt Udtryk for Guds Selvrealisation, en Væsensopladelse eller en Væsensemanation, hvorved Gud først i Sandhed bliver sig selv, saa maa Skabelsen fra dette Standpunkt sees som en unngaaelig Nødvendighedsact af Gud. Gud kunde ikke undgaa at skabe Verden. Han havde intet Valg.

Anderledes Dualismen, som overhoved forkaster enhver Tanke om nogen Enhed mellem Gud og Verden og stiller dem ligeiom paa Afstand over for hinanden. Imod Nødvendighedstheorien gjør den gjældende, at den fremfor Begrebet om Gud som fri Personlighed. Det er imidlertid ikke muligt for Dualismen i Sandhed at gjennemføre Begrebet om Guds absolute Frihed i Forhold til Skabelsen. Er, for at tale med Platon, Materien, Verdensstoffet, et „Nødvendighedens Rige" udenfor Gud, da have vi heri ikke blot et Værende, som selv er physisk bestemt af en evig Nødvendighed, men tillige et Værende, der udenfra, mechanisk maa virke bestemmende paa den guddommelige Act, som Dualismen kalder Skabelse d: dette Stofs Formning til Phænomenernes Verden. Over et givet Stof kan Friheden ikke have nogen ubetinget Magt. Men dertil kommer, at Dualismens Verdensformning ikke er, hvad vi forstaa ved Skabelse, hvorved vi først og fremst tænke paa Stoffets egen Vorden. Til denne kommer den guddommelige Frihed i dualistisk Forstand aldeles ikke i noget Forhold. Vi finde vistnok til alle Tider, at Dualismen synder — til Forskjel fra Monismen — at fremhæve Friheden i dens Modsætning til Nødvendigheden. Men den dualistiske Frihed er en abstract, formal Valgfrihed. Dualismen kjender nok en mechanisk Nødvendighed udenfor Gud. Men den fornegter Nødvendigheden som en gyldig Kategori i Guds Væsen, hvorved hans Frihed først bliver den reale, absolute, uden al Vilkaarlighed.

Er Verden en Frembringelse af den personlige Gud,

da er Skabelsen en Frihedsact. En Function af Personlighed kan ikke tænkes uden Frihed. Er Skabelsen intet andet end en Function af tvingende Nødvendighed, da er Gud ikke fri i sin Virken. Men da er han heller ingen personlig Gud. Derfor maa der siges, at Gud har skabt Verden *οὐκ ἀνάγκῃ*, non ex necessitate naturæ, sed ex libertate voluntatis. Det er i denne Henseende betydningsfuldt, at den hellige Skrift betegner Verden som skabt ved Guds Ord. At virke ved sit Ord er at virke som fri Personlighed. — Et svagt Punkt bliver dog her tilbage, dersom man ikke kommer ihu, at den absolute Frihed er en saadan, som har Nødvendigheden i sig eller er Et med den. Gud, heder det, kunde skabe Verden; men han kunde lige saa vel have ladet det være. Han kunde skabe Verden, som den er; men blandt de uendeligt mange Verdensmuligheder, som forelaa ham, kunde han ogsaa have valgt at virkeliggjøre en anden. Her synes vor Tanke at komme over i det Umotiverede, det Vilkaarlige, baade med Hensyn til Verdens Vorden og til dens bestemte Væren. Leibnitz og andre have søgt at komme Kirkelæren til Hjælp ved sin Distinction mellem metaphysisk og ethisk Nødvendighed og ved Theorien om den „bedste Verden.“ »Dieu n'est point nécessité — heder det hos Leibnitz — métaphysiquement parlant, à la création de ce monde . . . Cependant Dieu est obligé, par une nécessité morale, à faire les choses en sorte qu'il ne se puisse rien de mieux« etc. Altsaa: Metaphysisk talt staar Gud ikke i noget Nødvendighedsforhold til Verden, men vel ethisk. Det synes imidlertid meget vanskeligt at indse, hvorledes

der lader sig skjelne mellem disse Begreber i Gud, eller hvorledes Gud skal kunne tænkes som metaphysisk fri, paa samme Tid som han er ethisk bunden. Dertil kommer, at Forestillingen om en ethisk Bundethed som Udtryk for rent umiddelbar Nødvendighed i og for sig og uden nærmere Reservation synes at være en prekær Tanke. Man har her som paa saa mange andre Punkter skjelnet mellem Begreber, som maa forenes. Frihed og Nødvendighed i Gud lade sig ikke fatte som en Tohed, hvori Momenterne anderledes end in abstracto kunne sondres fra hinanden. I Guds virkelige Fuldkommenhedsliv maa de tænkes inderligt og uopløseligt forenede. Ja, vi have tidligere just erkjendt det som et Fuldkommenhedstræk i Guds Væsen dette, at i ham er ingen Modsigelse, men Enheden af Tilværelsens fundamentale Modsætninger. Altsaa: I Gud ere Frihed og Nødvendighed Et. Det sterkeste Vidnesbyrd om Sandheden i denne Tanke have vi fundet i Erkjendelsen af Sønnens evige Fødsel som en absolut Nødvendighed i Gud, der kun kan tænkes i Enhed med hans absolute Frihed. Men ere Frihed og Nødvendighed Et i Guds Væsen, maa de ogsaa være Et i hans Virken. Ellers vilde Guds Væsen og Virken for vor Bevidsthed komme i Strid med hinanden. Naar vi derfor med Kirkens orthodoxe Lærere til alle Tider fremholde den Tanke, at Gud skaber Verden i Frihed, da kan dette ikke ske med Fornegtelse af den Erkjendelse, at enhver Frihedsact i Gud er Et med Nødvendigheden. Uden dette vil Verdens Skabelse altid faa Præget af noget, som savner sit dybeste Motiv i hans Væsen, Præget af en Tilfældighed eller Vilkaarlighed, der

ikke stemmer med Guds Fuldkommenhed. Vi kunne ikke tilegne os Monismens Nødvendighedstheori, fordi den fornegter Friheden, og lige saa lidt Dualismens Frihedstheori, der ikke kan komme tilrette med Nødvendigheden. Men vi tro, at der fra de to Tankestandpunkter i Friheden og Nødvendigheden søges fremarbejdet Forestillinger om Skabelsen, som mødes i den Erkjendelse, at den er en Act af en guddommelig Frihed, der har Nødvendigheden i sig og ikke udenfor sig som mechanisk tvingende Magt. Den guddommelige Skabervirksomhed vil fattes som Act af en Frihed, der er nødvendig Frihed, paa samme Tid som den guddommelige Nødvendighed er fri Nødvendighed. Gud virker i en absolut Frihed, der ikke udelukker Nødvendigheden, hvad der simpelt hen udtrykker, at han virker *som den, han er*, som den absolute Personlighed, der har Frihed og Nødvendighed i dialectisk Fuldkommenhed i sig selv. Det kirkelige Skabelsesbegreb mangler Værn mod Beskyldningen for at bringe Vilkaarlighed eller Tilfældighed ind paa dette Punkt, i samme Grad som den kirkelige Dogmatik forsømmer at gjøre opmerksom paa den væsentlige Enhed af Frihed og Nødvendighed i den absolute Personligheds Virken.[1])

Vi frygte ikke herved for nogen deterministisk Consequens. Det er jo allerede paapeget, at naar der siges, at Gud virker i Enhed af Frihed og Nødvendighed, da

[1]) Philippi forkaster dette Begreb her uagtet han i samme Forbindelse taler om en „fri Nødvendighed" i Gud, og uagtet han paa andre Steder (f. Ex. p. 353) gjør Begrebet Fyldest, hvor han har Brug for det. Glaubenst. II p. 241.

siges dermed kun, at han virker som den, han er. Der siges altsaa kun, hvad der maa siges, naar der overhoved skal tales om Guds Virken. Men vi have ogsaa en approximativ Forstaaelse af det omtalte Forhold, som vi hente fra vort eget erfaringsmæssige, om end ufuldkomne Frihedsliv. Vi betegne nemlig ikke den Frihed som den fuldkommeste, ikke den Godhed som den skjønneste, der virkeliggjør sig under Kamp med en modstridende Naturmagt. Dette er vor aandelige Frigjørelses Begyndelse, men ingenlunde dens Fuldendelse. Vor sande Frihed fuldkommes i samme Grad, som den optager i sig og enes med det nødvendigt og naturmæssigt Virkende i os, som derved helliges og selv bliver ethisk virkende Magt. Den højere skjønne Umiddelbarhed er et Liv, hvori de gode Viljeacter falde væsentligt sammen med en helliget Naturs uvilkaarlige Impulser. Og Fuldendelsens Maal sætte vi i en Tilstand af Frigjørelse, hvor det at ville det Gode i al Evighed falder sammen med Nødvendigheden af at være god, saa at enhver anden Vilje end den ene fuldkommen gode bliver en Umulighed.

γ. Betragtet i Forhold til Guds Kjærlighed bliver Skabelsen en Act, hvis Formaal er Guds Forherligelse ved Skabningens Lykke.

Verdensformaalet have vi for foreløbigt maattet berøre under Betragtningen af den guddommelige Visdoms Begreb, fordi dette er et teleologisk Begreb. Her er Stedet for den nærmere Udvikling. Guds Kjærlighed a-l extra er hans Godhed. Verden er et Verk af Guds Godhed, hvilket kun kan betyde, at han sætter Verden

for at gjøre den lykkelig, idet han hengiver sig til den og meddeler den af sin egen Herligheds og Saligheds Fylde. Dersom dette tænktes som en Trang i Gud eller Udtryk for en πενία, ifølge hvilken han ikke har nok i sig selv, men maa sætte det, der ikke er Gud, for at realisere sit eget Væsen, da vilde vi ikke alene komme i Strid med Begrebet om Gud som den Absolute, men ogsaa med Begrebet om ham som den absolute Kjærlighed, om hvilken det maa antages, at den paa en eller anden Maade har nok i sig selv. Gud sætter sig selv som et andet i Sønnen og har deri en uendelig Gjenstand for sin Kjærligheds Meddelelse: Gud af Gud. Men den Mulighed lader sig ikke benegte, at han ogsaa kan sætte et endeligt andet som Gjenstand for sin Kjærlighed. Monismen i dens pantheistiske Form mener vistnok, at Gud kun kan sætte sig selv som et andet, hvorved Verden bliver et andet Udtryk for Sønnen. Grunden skal være den, at Gud kun kan tænkes at virke som den, der absolut realiserer sig selv i al sin Gjerning. Men absolut realisere sit Væsen kan han kun i et Absolut, altsaa i Sønnen som Gud af Gud, hvorimod det om Verden, naar den betragtes som det, der ikke er Gud, som det Endelige, gjælder: Finitum non capax est infiniti. Fattes Verden altsaa som det absolute andet, som Sønnen, da kan Gud vistnok meddele sig selv, sit Væsens Fylde, i Absoluthed til den, eller realisere sit Væsen som den absolute Kjærlighed. Men dette skal ikke kunne gjælde, naar Verden fattes som det Endelige. Ved denne Betragtning overses imidlertid, at Guds Kjærlighed er

den personlige Kjærlighed, som er i absolut Besiddelse af Selvbegrændsningens Magt. Det hører med til hans absolute Personligheds Fuldkommenhed, at han kan b grænd je sig selv og derved skaffe Plads for et andet, der ikke er Gud, Plads altsaa for det Relative, for Verden. Men er dette saa, da kunne vi ikke uden videre acceptere den Sætning, at Gud kun kan sætte absolute Formaal for sin Kjærlighed. Indenfor den absolute Teleologi maa der være Plads for et relativ, en Sætning, hvortil vi ikke blot kunne komme ved at tage et speculativt Udgangspunkt i Guds personlige Væsen, men ogsaa ved empirisk at gaa ud fra Verden som det Endelige, der er os givet som en Kjendsgjerning, der forlanger at fattes i Gyldighed. For Verdens empiriske Givethed som et Endeligt med relativ Gyldighed mangler den pantheistiske Monisme Syn. Den kjender som al Monisme kun det Absolute. Altsaa: Gud sætter et Relativt med det Formaal at gjøre det lykkeligt Med Henblik paa det Fuldkomneste i dette Relative, for hvilket alt andet maa tænkes at være, den endelige Personlighed nemlig, sige vi, at Gud sætter Verden i Godhed, og at Verdensskabelsens Formaal er Skabningens Lykke eller dens Saliggjørelse ved den absolut salige Guds Selvmeddelelse til den. Og uagtet det ikke kan tænkes, at det Guddommeliges Fylde kan udtømme sig absolut i noget Endeligt, saa mene vi, at denne Teleologi er Gud fuldt værdig, naar det kun fastholdes, at han opnaar, hvad han vil, nemlig dette, at den enkelte Skabning erfarer al den Lykke, for hvilken den er bestemt, og ingenlunde føler noget Savn. Den

Vanskelighed ved Gjennemførelsen af denne Tanke, som beredes os ved Syndens og Fortabelsens Kjendsgjerning, kunne vi endnu ikke behandle.

Seet fra Guds Godheds Standpunkt maa det om Guds Verdensskabelse siges: Creavit nobis mundum. Men Gud er ikke blot den Gode, der giver sig selv hen. Han er ogsaa den Hellige, der i alt vil sig selv. Verdensskabelsen maa ogsaa sees i Forhold til Guds Helligshed. Her maa det da gjælde: Creavit sibi mundum. Thi Guds Helligshed have vi lært at kjende som Princip for den guddommelige Selvhævdelse. Havde Gud ikke i nogen Betydning skabt Verden for sin egen Skyld, da var han den effuse Kjærlighed, som emanerer i Verden og fortabes deri som en Strøm, der bliver borte i Sandet. Den pantheistiske Monisme slaar over i en pantosmistisk, idet den lader Gud udgyde sin Fylde saaledes i Verden, at den, der elsker, ikke længer kan skjelnes i det, der elskes. Men Gud vilde ikke være den Hellige, dersom han saaledes ligesom satte sit Væsen til i Verden. Han skaber Verden for at finde sig selv igjen i Verden. Den er til for at forherlige ham, ligesom gjengive hans Billede i formindsket Maalestok. Det absolute Gudsbillede er Sønnen. Gud ser evigt sit Billede i ham som Gud af Gud. Han vil i Tiden ogsaa se sit Billede i et andet, som ikke er Gud, i Verden. I Gud er Kilden til al sand Existens. Var der i Verden intet af Gud, var han ikke den immanente, i hvem vi ere, leve og røres, fordi han er, lever og røres i Verden, da var Verden uden sand Existens, eller den var ikke. Mystikeren vilde ikke drikke

Vand, dersom der ikke var noget af Gud deri. Dette er et Udtryk for den Tanke, at al sand Virkelighed maa søge sin Forklaring i Gud. En Handling, hvori han ikke er med, har ikke Sandhedens Virkelighed. En gyldig Verden kan derfor kun den være, hvori Gud faar Gyldighed. Han kan ikke have sat Verden i en Gudhed, som fornegter hans Helligheds. Han har ikke blot som den Gode skabt Verden ad beatitudinem mundi s. hominum, men han har ogsaa skabt den ad gloriam sui s. ad laudem nominis sui.

Forholdet mellem den umiddelbare religiøse Menneskeaands Modsætninger stiller sig her saaledes: Monismen hævder det Absolutes Gyldighed. Er dette Absolute Gud, da bliver Gud det ene Gyldige, hvilket er Pantheismens Mening. Den hævder Sætningen: Creavit sibi mundum. Den anden Sætning: Creavit nobis mundum kan den kun hævde, idet den tænker Skabelsen som en Act, hvorved Gud sætter sig selv i en Identitet med Verden, hvorved denne bliver det absolut Gyldige o: idet den slaar over i Pankosmismus, hvilket rigtignok ogsaa er Pantheismens Tendens. Dualismen hævder det Endeliges Gyldighed over for Gud: Creavit nobis mundum. Men den tænker sig Verden i en Selvgyldighed over for Gud, der er i Strid paa den ene Side med Begrebet om Verdens Endelighed, og paa den anden Side med Begrebet om Guds Absoluthed. De oprindelige Udgangspunkter, paa den ene Side i Guds absolute Selvgyldighed, og paa den anden Side i Ver-

dens relative Selvgyldighed, ere rigtige. Kan det ingenlunde siges, at Gud har skabt Verden for sin egen Skyld, da tabe vi Gudsbegrebet. Verden bliver det ene Gyldige. Omvendt: Lader det sig ikke i nogen Betydning sige, at Gud har skabt Verden for dens egen Skyld, da tabe vi Verdensbegrebet. Gud bliver det ene Gyldige. Ulykken er, at man har fasthold det ene Synspunkt med Fortrængelse af det andet, hvorved det Religiøse tilsidst fornegtes som et Forhold mellem det Absolute og det Relative, mellem Gud og Verden. Paa den ene eller den anden Maade opgives et af de Momenter, som begge ere constitutive og lige væsentlige for den religiøse Bevidsthed, hvis Indhold er hele vor Betragtnings Fundament.

I Christendommen forenes Synspunkterne. Dog ikke som et blot mechanisk Baade-Og. De to Sætninger, at Gud som den Gode vil Verdens Lykke eller vor Saliggjørelse, og at han som den Hellige vil sin egen Forherligelse, gaa sammen i den ene Erkjendelse, at han vil det ene i og med det andet: Som den absolute Kjærlighed vil Gud forherliges ved Skabningens Lykke. At dette ene Forhold indeslutter en Tohed ligger i selve Tilværelsens Væsen som en Tohed af Gud og Verden. Tilværelsen faar herved simpelthen en teleologisk Forklaring, som paatvinger sig os i Overensstemmelse med dens Væsen. Det er et meget betydningsfuldt Træk ved den platoniske Kosmologi, som møder os i Timæos, den Tanke nemlig, at Verdens umiddelbare Herlighed er dens Gudbilledlighed, og dens Tele-

ologi sættes i det at *vorde Gud end mere lig.* [1] Verdens Gudbilledlighed er ogsaa en bibelsk Tanke. Vi opfordres til at se Guds „Magt og Guddommelighed" aabenbaret paa Jorden hernedentil og paa Himlen heroventil. Thi Himlene forkynde Guds Ære, og Jorden er hans Fødders Skammel Vi opfordres til at skue ind i Havets Dybheder, betragte Ilden, Stormen, Bjergene, Livet i dets Rigdom fra Markens Blomst til Cederen paa Libanon, fra Jordens Kryb til Havets Uhyrer: Overalt skulle vi erfare, at Skaberen aabenbarer *sin* Herlighed i det Skabte, og at han intetsteds har ladet sig uden Vidnesbyrd *om sig selv.* Men frem for alt gjælder dette om Mennesket og Menneskeheden. Den hele Skabning er et Rige af virkeliggjorte Gudstanker, som arbejdes frem fra det Laveste til det Højeste som Vidnesbyrd om hans Væsen, der tænkte dem. Og Menneskets Opgave er for sit eget Vedkommende at „blive Gud mere lig", for Naturens Vedkommende at gjøre sig den underdanig, hvorved ogsaa den skal paa sin Vis blive Gud „mere lig." I denne Betragtning sætter ogsaa den nyere Tids Speculation og Naturvidenskab sit ind. De ere egnede til at skjærpe Synet for den hele kosmiske Tilværelse som Stedet for Gudstanker, der i Endelighedens Former hæve sig fra det Lavere til det Højere med et

[1] *ὡς δὲ κινηθὲν αὐτὸ καὶ ζῶν ἐνόησε των ἀϊδίων θεων γεγονὸς ἄγαλμα ὁ γεννήσας πατὴρ, ἠγάσθη τε καὶ εὐφρανθεὶς ἔτι δὴ μᾶλλον ὁμοιον πρὸς τὸ παράδειγμα ἐπενόησεν ἀπεργάσασθαι* (Cap. X).

Højeste som Maal, hvilket vi ville kalde det i Endelighe-heden realiserede Gudsbillede.

I denne Gudbilledlighed realiseres hine to omtalte Verdensformaal i Enhed. Thi denne Gudbilledlighed er paa den ene Side, hvad vi have fundet, at Gud kræver af sit Verk, en Refleks af hans Herlighed, hvorved han æres. Og den er paa den anden Side en Kilde til Væsenernes Lykke. Begrebet selv, som vil faa sin nærmere Udvikling der, hvor Menneskets Væsen bliver den specielle Gjenstand for vor Undersøgelse, tilsteder hverken Monismens Forestilling om Identiteten af Gud og Verden eller Dualismens Forestilling om et Modsigelsesforhold mellem dem. Det indeholder, at Gud har givet Skabningen Del i sin Herlighed i relativ Selvstændighed over for ham.

b. Verdens Evighed eller dens Vorden af en evig Materie er en Tanke, som ikke blot bærer paa en indre Modsigelse, men som tillige er stridende med vort Gudsbegreb i alle dets Hovedmomenter. Spørges der: Hvorfra denne evige Materie? maa der enten svares, at den er af og ved sig selv, den er i Besiddelse af Aseitet; eller at den er uden Aseitet, frembragt ved et andet. I første Tilfælde er Materien ikke Materie; thi Aseitet eller Selvexistens tilkommer kun Gud. Det er Guds Absoluthed, man herved kommer i Strid med. Kun han har Selvexistens eller Selbegrundelse, fordi kun han er absolut. Materien kan følgelig ikke tænkes selvexisterende, hvis den skal tænkes som Materie og ikke som Gud. I sidste Tilfælde er Materien ikke evig, fordi den har en Begyndelse.

Men der spørges, om denne ikke lader sig tænke som en evig Begyndelse. Man har lært en evigt vordende Verden som en Fornødenhed for Guds Selvrealisation som Personlighed. Saaledes Rothe, for hvem Verdens Skabelse er en evigt nødvendig Act. Verden maa evigt vorde som det andet, den Modsætning, der er fornøden, for at Gud kan realisere sin personlige Selvbevidsthed og Selvbestemmelse. Han er kun Personlighed, idet han ved og bestemmer sig selv i Forhold til et andet. Men vi have allerede erkjendt, at den guddommelige Personlighed finder sin Modsætning i sig selv. Dertil behøver den ikke Verden. Behøvede Gud et evigt andet udenfor sig, da var han ikke den absolute Personlighed. Endelig har man lært, at en evig Verden er nødvendig, for at Gud evigt skal kunne realisere sit Væsen som Kjærligheden, der ellers vilde være uden Object. Ogsaa her vise vi tilbage til vor tidligere vundne Erkjendelse, at Gud har det fornødne Object i sig selv, og at han ikke vilde være den absolute Kjærlighed, hvis han behøvede at søge det udenfor sig selv. — Vort Resultat bliver da dette, at Verdens Skabelse maa tænkes som en Act „i Tiden". Nøjagtigere talt: Verden er ikke sat i Tiden, som om der var Tid, før Verden blev. Men Tiden er sat med Verden og kan kun tænkes saaledes sat, da den betegner et Successionsforhold af ideligt nye Begyndelser d: af det Endelige. — Om Skabelsesberetningens „Dage" betegne kortere eller længere Tidsrum, om Verden har været til i sex tusinde eller i Millioner af Aar, dette er Tidsspørgsmaal, som ligge udenfor Dogmatikens Opgave.

Den kan ikke indlade sig paa at besvare dem uden at gribe ud over sit Felt. Thi hvorledes skulde Valget mellem en større eller mindre Talstørrelse paa dette Punkt kunne bringes ind under begrebsmæssigt Synspunkt? Denne [chronologiske] Side af Skabelsesberetningen er i dogmatisk Henseende irrelevant.

Verden kan ikke tænkes evig. Men Verdens-Ideen kan vel tænkes evig i Gud. Det er ikke i sin phænomenale Endelighed, men som Ide, at Verden hører Evigheden til. Og her maa vi komme ihu, at Ideen for Gud har en ganske anden Realitet, end en blot Ide har for os. Verden indtager saaledes et dobbelt Forhold til Gud som den Absolute. Som endeligt Phænomen kan Verden kun virkeliggjøres saaledes, at den har en Begyndelse i Tid, hvilket medfører, at den ogsaa har en Ende i Tid. Hvad der har en Begyndelse har ogsaa en Ende. Dette er en Bestemthed ved alt Endeligt. Benegtes Verdens Evighed a parte ante, da maa under samme Synspunkt ogsaa dens Evighed a parte post benegtes. Det ene som det andet ligger i Endelighedens Begreb, og vi udsige hermed egentlig kun, at den phænomenale Verden realiseres som det, den er, som det Endelige. Men dette Forhold forhindrer os hverken i at tænke en Begyndelsesløshed eller en Endeløshed i de guddommelige Ideer, hvoraf Phænomenernes Verden er et Udslag i Timelighed. I Gud som den absolute Existens tænke vi et Rige af Ideer, en potentiel Idealverden med en tilsvarende Virkeliggjørelse i en real Idealverden. Vi kunne ikke udtrykke Forholdet anderledes end ved at sige, at Phænomenernes

endelige Verden i Tid og Rum har en punctuel Tilværelse mellem hin ideale Potens og denne ideale Realitet. Tidens og Udstrækningens phænomenale Verden ligger som en Ø, omsluttet af Evighedens Ocean. Dette Punctuelles Stilling indenfor det Uendelige og Evige ville vi altid have den største Vanskelighed ved at forestille os. Vi kunne kun tænke i Former, der overalt ere bestemte af Endelighed. Men vi maa gjøre os Rede for, hvad vi religiøst behøve. Dette er ikke en udtømmende Erkjendelse af Forholdet mellem det Endelige og det Uendelige, men en approximativ Erkjendelse, der giver vor Tanke et Holdepunkt. Vi behøve religiøst paa den ene Side den Erkjendelse, at der er en væsentlig Modsætning mellem den uendelige Gud og den endelige Verden. Og vi behøve paa den anden Side den Erkjendelse, at Endeligheden staar i et saadant Forhold til det Uendelige, at den er gjennemtrængelig for dette. Var Verden i sin phænomenale Tilværelse ganske ugjennemtrængelig for evige Ideer, da var Verdenspunktets Stilling i det Uendelige aldeles utilgjængeligt for enhver Forstaaelse. Men Erfaring og Forskning lærer os noget andet. Det Uendelige møder os overalt. Der gives ikke det Phænomen, som ikke under Forskningens Analyse aabner os Perspectiver af Forhold og Begreber, for hvilke vi i alle Fald ikke formaa at øjne nogen Grændse. Det synes virkelig, som om vi, hvorhen vort Blik vender sig, indad eller udad, staa i Uendelighedsforhold. Dette intime Forhold mellem det Endelige og det Absolute eller Uendelige søger sin Forklaring, ikke i Verdens phænomenale Uendelighed, men

i den Erkjendelse, vi før have vundet, at det Endelige, der existerer i Tid og Rum, har sin Præformation i Gud som den absolute Existens. Er dette saa, da er det phænomenale, flygtige Verdenspunkt ikke et Forstyrrende i de guddommelige Ideers Verden, og vi tør paa Basis heraf fastholde den Erkjendelse, at den phænomenale Verden peger baade tilbage og fremad til et Verdensideal, der har evig Existens i Gud og i en eller anden Form tillige for Gud, som har den absolute Personligheds Evne til Selvbegrændsning over for enhver af sine Ideer.

Monismen fremholder med Rette Skabelsens Evighedsmoment. Men i Stedet for at fatte det som Udtryk for Verdens-Ideens Evighed i Guds Tanke sætter den Stoffets eller Materiens evige Tilværelse i Guds Natur. Dualismen betoner med Rette den phænomenale Verdens Vorden i Tiden. Dette bliver dog ikke dens Vorden i fuld Betydning, men kun dens Formning, medens Stoffet tillægges evig Existens udenfor Gud. Christendommen forener Sandhedsmomenterne: Ideens Evighed og Phænomenets Timelighed.

c. Er Skabningen bestemt til at afspejle den treenige Guds Herlighed i Endelighed, da maa det antages, at de tre Personer i Gud hver for sig staa i et ejendommeligt Forhold til Skabelsen. Vi have lært Faderen at kjende som principium totius deitatis. Naar nu al guddommelig Virksomhed tænkes bestemt ved Guds Væsen, saa følger heraf, at Faderen bliver den, fra hvem Skabervirksomheden udgaar. Kirken har derfor altid betegnet ham som „Skaberen." — Sønnen have vi erkjendt

som Faderens Selvobjectivering, Guds Billede i absolut Betydning. Han er overhoved den, i og ved hvem Guds Ideer antage Concretion. Dette maa da tænkes ikke blot indad i Guds Forhold til sig selv, men ogsaa udad. Han er Princípet for al guddommelig Aabenbaring, hvad der ogsaa stemmer med den hellige Skrifts gjennemgaaende Tanke, at Faderen vil sees i Sønnen. Verdens Bestemmelse for relativ Gudbilledlighed faar sin dybeste Begrundelse gjennem den Erkjendelse, at den er skabt ved Sønnen, som selv er Guds Billede i absolut Betydning. — Aandens Forhold til Skabelsen maa bestemmes efter den Erkjendelse, at han er Princípet for alt guddommeligt Liv. Han er jo den, i hvem den trinitariske Livsproces afslutter sig i Enhed. Naar vi derfor sige, at Skabelsen sker i Aanden, da mene vi hermed, at Aanden er det livgivende Princip i Skabningen, idet vi ogsaa her tro os berettigede til at drage vor Slutning fra Aandens Stilling i det guddommelige Væsen til hans Stilling i Forhold til Guds Virksomhed udad. Athanasius: *ὁ πατὴρ διὰ τοῦ λόγου ἐν τῷ πνεύματι κτίζει τὰ πάντα.* Auguſtin: Omnis actio ad creaturas a Deo perveniens a Patre perficitur, per Filium progreditur et in Spiritu sancto perficitur.

Kirkelæren om Skabelsen indeholdes i almindelige Træk i det apostoliske og nicænske Symbol, Cat. maj. og min. P. II Art. 1; Cat. Rom. P. I Cap. 2 Qu. 15 sqq; Conf. Belg. Art. XII. Cat. Palat. XXVI. De almindelige kirkelige Bestemmelser ere væsentlig disse: Gud Fader har frembragt Verden af intet, i Tiden, ifølge fri Beslutning,

ved Sønnen, til sin Ære og vor Salighed. Den nærmere Udvikling og Begrundelse af disse Bestemmelser har Kirken overladt Videnskaben.

Den lutherske Scholastik har følgende Hovedbestemmelser: Den omfattende Definition af Skabelsen lyder hos Gerhard saaledes: Creatio est actio unius et quidem solius Dei, ac indivisum trium personarum divinitatis opus, quo pater per filium coæternum in spiritu sancto coæterno libera voluntate sex distinctis diebus condidit omnia visibilia et invisibilia, non ex materia aliqua ab æterno sibi coëxistente, sed ex nihilo propter gloriam sui nominis et hominum utilitatem, et omnia, quæcunque Deus fecit, sunt valde bona.

Ordo creationis betegnes efter Gn. 1 saaledes: 1) Materiens Frembringelse; 2) de enkelte, af intet skabte Stoffe skilles; 3) de raa Masser ordnes og formes. Alt sker i „sex distincte Dage". Stoffets Frembringelse af intet betegnes som creatio immediata; Stoffets Ordning og Formning som creatio mediata; den samme Distinction betegnes ogsaa ved Udtrykkene creatio prima og secunda. Men her ser man sig nødt til at gjøre en betydningsfuld „Undtagelse" ved Menneskesjelens Skabelse, der ikke vel kan komme ind under Hexaëmerons creatio secunda, fordi den er et nyt Princip, som sættes ind i Tilværelsen og ingenlunde kommer ind under den blotte Ordning eller Formning. En lignende Grund til Undtagelse kunde der være ved det Organiskes Fremkomst i Forhold til det Uorganiske. Den nyere Videnskab har derfor ikke fundet Grund

til at fastholde hin Distinction. Man indser ikke, hvorfor Skaberen først skulde skabe en „ubekvem Materie", materia prorsus inhabilis et inidonea sine motu aut mutatione, altsaa lægge noget helt Uskikket til Grund for sit Verk[1]), for derefter at gribe ind, tilmed da denne Indgriben atter paa visse Punkter maa tænkes som rent creatorisk i Ordets „primære" eller „umiddelbare" Betydning. Og hvad Udstrækningen af de sex „Dage" angaar, da have vi allerede erkjendt, at dette quantitative Begreb ligger udenfor Dogmatikens Synspunkter og Midler.

Om Guds Frihed ved Skabelsen heder det hos Hollaz: Creatio est actio divina libera; propterea quod Deus hoc universum condidit, non adductus necessitate . . . sed libere, ut potuerit creare et non creare, citius aut serius, hoc vel alio modo condere. Det er den formale Valgfrihed, som fastholdes. Videre reflecteres ikke.

En anden Bestemmelse, som man troede at maatte fastholde i Henhold til Skriftens „Bliv!" „og det skeede" er denne, at enhver Skabelsesact er indtraadt pludselig t. Actio non est successiva, sed instantanea; singula enim, quæ creavit Deus, in instanti sine motu vel successione creavit. »Quum dixit: fiat lux! subito facta est«. Man forener dette med de sex Dage ved at sige, at hver Dag har sit Skabelsesmoment, hvorved der tilføres Verdensbygningen nyt Materiale, ligesom Tømmermanden lægger Stok paa Stok. Derved er exegetisk at bemerke, at Texten kun siger, at det „skeede", men ikke, at det skeede

[1]) Efr. Petersen, Skabelsen. II p 110.

pludseligt; og dogmatisk have vi allerede bemerket, at det begrebsmæssigt hverken gjør fra eller til, om den guddommelige Vilje fuldbyrdes i et meget kort eller et meget langt Tidsrum. Dogmatiken har kun Interesse af at fasthold e, at det sker i Tid. Ved Pludseligheds theorien er desuden at bemerke, at der ogsaa her gjøres en Undtagelse for Menneskeskabelsens Vedkommende, hvorom det heder, at den skeede successive.

Finis creationis ultimus est Dei gloria. Finis intermedius est hominum utilitas. Men man faar ikke tilstrækkelig Vejledning til at se Enheden af dette dobbelte Formaal.

Effectus creationis dicitur creatura visibilis et invisibilis eller „Himmel og Jord", en religiøs Inddeling, som ikke gjør Fordring paa naturvidenskabelig Betydning. Ved „Himlen" forstaaes 1) coelum physicum, 2) coelum angelorum et beatorum, der ikke skal fattes som locus corporeus et determinatus, men kun som et certum ποῦ, hvor Gud aabenbarer sig i Herlighed, 3) coelum Dei majestaticum: est nihil aliud quam æterna et infinita Dei gloria et majestas, quam Deus in se habuit ab æterno et in æternum habiturus est, ac divinum, coeleste, omnipræsens ac omnipotens dominium super omnia. Begrebet Himmel synes her ikke at staa i det rette Forhold paa den ene Side til Begrebet om Guds Allestedsnærværelse, og paa den anden Side til Begrebet om de skabte Væseners Endelighed og deres Trang. Vi henvise herom til vore Bemerkninger om dette Begreb under Læren om Guds Allestedsnærværelse.

Omnia, quæcunque Deus fecit, sunt valde bona. Dette er en formalt rigtig Bestemmelse, bevidnet af Skrift og christelig Erkjendelse. Den fuldkomne Guds Gjerning kan kun være „saare god". Men naar Begrebet om denne Godhed gives det Indhold, at Skabelsens Resultat er en gjennemført pardaisisk Tilstand i den hele Tilværelse, en Tilstand, som navnlig udelukker enhver Forestilling ikke blot om Slægternes, men ogsaa Individernes naturlige Forgjængelighed, da synes det, som om man lægger ind i Begrebet, hvad det erkjendelsesmæssigt ikke behøver at indeholde, vikler sig ind i Tankeumuligheder og kommer i Strid ikke blot med naturvidenskabelige Facta, men ogsaa med den hellige Skrifts Udsagn. Vi kunne dog først senere optage disse Spørgsmaal til Behandling, for saa vidt de have dogmatisk Interesse og ere egnede til at behandles ved Dogmatikens Midler.

2.

De grundvæsentlige Modsætninger, mellem hvilke det christelige Skabelsesbegreb arbejder sig frem, have allerede i det Foregaaende faaet den generelle Characteristik og Belysning, som er fornøden for vort Øjemed. Da de ikke blot have historisk Interesse, da Kirkelæren om Skabelsen er bleven udarbejdet ikke blot i polemisk Forhold til dem, men selv har modtaget væsentlige Impulser fra disse indbyrdes modsatte Hold, for saa vidt som de i sit oprindelige Anlæg og sin Tendens eje umiskjendelige religiøse Sandhedsmomenter, maatte der gives en Plads

for denne generelle Behandling allerede under den begrebsmæssige Udvikling. Det staar tilbage at vege paa de vigtigste Repræsentanter for den dobbelte Udviklingsrække, hvortil det christelige Stabelsesbegreb forholder sig som det Enhedspunkt, hvortil de sigte.

Hvorvidt det dualistiske og det monistiske Synspunkt have ligget sammen i den oprindelige oldarische Religion, tør vi her ikke udtale nogen bestemt Formening om, men henvise i den Henseende til den sammenlignende Religionsvidenskab. Vist er det, at den persiske og den indiske Religionsitet, hvori hin Oldtidsreligion har delt sig, har et meget forskjelligt Syn paa Verdens Forhold til Gud. Parsismen er Dualismens Betragtning. Inderne holdede Monismen.

Den persiske Dualisme forklarer Tilværelsen ud af en evig Tohed: Det „usande Lyses" Rige, repræsenteret af Ahura mazdâo, og det „usande Mørkes" Rige repræsenteret af Anro mainyus. „Fra Begyndelsen af gives der et Tvillingpar, to Aander, hver med sin egen Virksomhed, og disse to Aander mødes og skabe det Første og det Sidste. Vælger en af disse to Aander enten den lognagtige, som gjør det Værste, eller den sande helligste Aand! Begge disse kunne J ikke tjene[1]". Over for Mørkets evige Rige har Ahura mazdâo kun en begrændset Magt til at sætte Lys og Aand ind i en kjæmpende Tilværelse. Tilsteder Systemet til en vis Grad at tillægge

[1] Vileiderer. Die Religion II Lpz. 1869. p. 252.

ham en skabende Virksomhed som det Godes Ophav,[1]) saa bliver han i alle Fald ingenlunde den hele Tilværelses Skaber. Kun Ahura og ikke tillige hans mørke Modcandidat skal tænkes som virkelig Gud[2]). Parsismens egentlige Gud har altsaa sin evige Modsætning i et fiendtligt Princip med selvstændig Tilværelse og Virksomhed, et Slags Antiskaber.

Indenfor den græske Philosophi møde vi en klar Begyndelse til dualistiske Forestillinger om Verdens Vorden hos Anaxagoras. Aanden eller νοῦς er her det verdensdannende Princip over for den uskabte, evige Materie, som indeholder alle den phænomenale Tilværelses Muligheder. Men det materielle Chaos kan kun ikke sætte sig selv i den Bevægelse, som er fornøden for Verdens Vorden som ordnet Kosmos. Aanden eller Gud træder til som Urelementernes Bevæger. Paa denne Maade, men ingenlunde som Stoffets Ophav er Gud her Skaber.

I disse Forestillinger ligge Spirerne til den platoniske og aristoteliske Dualisme. Platon peger tilbage til en oprindelig, evigt existerende Trehed: Gud, Ideernes Rige og Stoffet eller det evige „Nødvendighedens Rige" over for Gud. Verdensskaberen har formet Verden af dette Stof. Stoffet betegnes vistnok som τὸ μὴ ὀν. Kun Ideen og Gud som Ideernes Ide tillægges sand Tilværelse, τὸ ὄντως ὀν. For saa vidt kan der platonisk tales om Verdens Vorden ἐξ μὴ ὄντων, men ikke om Verdens

[1]) Cfr. Spiegel, Eranische Alterthumskunde. Lpz. 1873. II p. 144.
[2]) Pfleiderer, l. c. p. 254.

Vorden ἐξ οὐ κ ὄντων. Thi hin ikke sande Tilværelse tænkes dog som virkelig Tilværelse.

Aristoteles gaar ud fra det dobbelte Princip: Materie og Form. Materien, ὕλη, er vistnok al bestemt Værens Forudsætning, αἴτιον ἐξ οὗ. Men i sig er den egentlig kun det Værendes Potens: δυνάμει ὄν. Den er for saa vidt paa samme Tid i sin formløse Ubestemthed en Ikkeværen, ikke i platonisk Betydning, men i Betydning af Endnu-ikke-Væren, og paa den anden Side al Værens nødvendige Substrat, som selv er evig, uden al Vorden. Ud af en saadan relativ Ikkeværen maa al Vorden forklares. Thi af det rene intet vorder intet. Men alt dette er endnu kun en Abstraction. I Virkeligheden existerer Materien aldrig i absolut Ubestemthed. Alt Existerende er bestemt Væren. Sin Bestemthed og dermed tillige sin væsentlige Virkelighed faar Materien ved Formen, εἶδος eller μορφή. Formen betegnes derfor oftere ligetil som Tingenes Væsen eller Substans. Formen er for Aristoteles, hvad Ideen er for Platon, den sande Virkelighed. I Formen faar det Potentielle sin Realisation. Den er Tilværelsens ἐντελέχεια ogsaa kaldet ἐνέργεια. Men det Materielle kan ikke give sig selv den Bestemthed eller Form, hvorved Muligheden gaar over til Virkelighed. Materien kan ikke overvinde sin egen Træghed. Dertil kræves en Bevægelse, κίνησις, som atter forudsætter et Bevægende, τὸ κινοῦν, som selv er ubevæget. Dette er Gud. Han bliver altsaa Verdens Ophav, for saa vidt han er Ophavet til den Bevægelse, hvorved den potentielle Væren evigt forvandles til virkelig Væren.

Bevægelsen tænkes nemlig evig lige saa vel som Stoffet, der bevæges. Verden har saaledes hverken nogen Begyndelse eller Ende. Den er evig. — Vi se her, at den dualistiske Betragtning fortsættes, ja, den skjærpes ved Aristoteles's Begreb om Guds uendelige Transcendens, uagtet han er den, der i den græske Philosophi har gjort det første virksomme Forsøg paa at lægge Ideen ind i Tingen, medens Platon bliver staaende ved Modsætningen. At Aristoteles dog hermed ikke har overvundet Dualismen, have vi før seet. [1])

En Gjenoptagelse af den platoniske Dualisme have vi fundet hos Philo, ifølge hvem det Materielle ikke kan have sin Oprindelse fra Gud, fordi det kun kan tænkes som Et med det Onde. En virkelig Skabelse kjender Philo derfor ikke. Logos emanerer af det Absolute som Concretionen af de guddommelige Ideer; og denne i Logos indeholdte Fylde faar en dobbelt Udprægning, først i en Idealverden af rent aandige Existenser, dernæst i den materielle Tilværelse, hvis egentlige Vorden lades uforklaret. Sikkert er det imidlertid, at Philo benegter Muligheden af Stoffets Vorden af Gud.

Nyplatonismen [2]) have vi lært at kjende som et Forsøg paa at forbinde platonisk dualistiske Begreber om Forholdet mellem Gud og Verden med monistisk Emanatisme.

---

[1]) Fundamentallæren p. 24.

[2]) L. c. p. 64.

I Kirken trængte den dualistiske Tanke ind gjennem den Gren af Gnosticismen, som peger tilbage til persisk Indflydelse, og ved Manichæismen. I den syriske Gnosticisme læres to evige Principer: Lysets gode Gud og Materien, ὕλη, som er ond. Et Fald sker i Aandeverdenen, og der indtræder en usund Sammenblanding af Aand og Materie. En af de faldne Aander, Demiurgen, former den synlige Verden ud af denne Masse for at redde det Aandelige fra at gaa ganske tilgrunde i Hyle. — Endnu klarere kommer den oprindelige Tohed af Gud og Materien frem i Manichæismen, der i visse Henseender kan betragtes som Gnosticismens Fuldendelse. Den er den klareste Dualisme af Lysets Rige, som er Aandens, og Morkets, som er Materiens, Hyle. Den synlige Verden er Blandingen. Manichæismens Sammenhæng med Zoroasters Religion er meget klar. Den er bleven kaldt en Oversættelse paa det christelige Sprog af de Ideer, der ligge til Grund for Zoroastrismen.

I Oldkirken udvikledes forovrigt Begrebet om Verdens Vorden som en creatio ex nihilo i Modsætning til Begrebet om Sønnens Vorden som en generatio ud af Faderens Væsen. — En klar Repræsentant for dualistiske Forestillinger om Skabelsen inden Oldkirken var Hermogenes. Efter ham kan Gud umulig være den hele Tilværelses Ophav, fordi han da ogsaa vilde være Ophav til det Onde. En evig Materie maa forudsættes. Denne har Gud ordnet og dannet; og han vedbliver dermed i en endelos Proces. Det Onde er den Rest af dette oprindeligt Værende, som ikke lader sig bemægtige

og gjennemtrænge af den guddommelige Ide. Denne Guds skabende Indvirkning paa Stoffet maa tænkes evig, fordi Gud ellers ikke vilde have et Object for sin Magt. I sit Modskrift „Contra Hermogenem" har Tertullian gjort Guds Absoluthed og dermed hans absolute Uafhængighed af Stoffet gjældende.

Dualismens Tendens til at tænke Guds Vilje som den vilkaarlige Vilje, der enten helt ud fornegter at Nødvendighed som gyldig Kategori eller dog kun har den — ikke i sig — men mechanisk virkende udenfor sig, faar et tilsvarende Udtryk i Forestillingen om Verdens Vorden som et Product af umotiveret Tilfældighed. Scholastiken har trods sine af Realismen repræsenterede platoniske og aristoteliske Sympathier i det Hele holdt Kirkevejen i dette Punkt. Et temmelig kraft Udtryk for Tilfældighedstheorien finde vi hos Duns Scotus, om hvis Gudsbegreb vi allerede have bemerket, at det hviler paa Grundforestillingen om Gud som vilkaarlig Vilje. Denne Forestilling faar et Udslag i de scotistiske Forestillinger om Skabelsen: Ad extra forholder Gud sig overhoved vilkaarligt. Han har ikke skabt Verden for at realisere noget objectiv Godt. Men Verden er god, fordi den er skabt af Gud. Han havde ogsaa kunnet skabe en Verden af grundforskjellig Art, og bestemme ikke blot de physiske, men ogsaa de ethiske Love helt forskjelligt fra dem, vi kjende. Denne Forestilling har Spinoza fra sit monistiske Hold characteriseret paa følgende Maade: Sicuti certum est, fortuitum et necessarium duo esse contraria, ita manifestum etiam est . . . . illum, qui affir-

mat, Deum potuisse creationem mundi omittere, confirmare, licet aliis verbis, eundem casu factum fuisse, quoniam a voluntate, quæ nulla esse poterat, processit. Quia vero hæc opinio hæcque sententia penitus absurda est . . . dico igitur . . . mundum divinæ naturæ necessarium effectum, eumque fortuito non esse factum. [1]) Navnlig har han gjort opmerksom paa, at enhver Tanke om Tilfældighed i Guds Vilje og Virksomhed fører tilbage til Tanken om Tilfældighed i Guds Væsen, esterdi Væsen og Vilje i Gud maa tænkes i Enhed. Paastaar man altsaa, at Gud vilkaarligen kunde ville noget andet eller vilkaarligen gjøre noget andet, end han virkelig vil og gjør, da er dette det samme som at paastaa, at han ogsaa vilkaarligen kunde være en anden, end han virkelig er. I Modsætning hertil erklærer han: Res nullo alio modo, neque alia ordine a Deo produci potuerunt, quam productæ sunt. [2])

Vi skulle ikke forfølge det dualistiske Skabelsesbegrebs Historie videre, men kun i Almindelighed bemerke, at jo mere senere kirkelige Phænomener af „naturlig Religion" saasom Socinianisme, Deisme, Rationalisme, have havt Kraft og Mod til at forfølge sine dualistiske Tendenser, desto mere have de fjernet sig fra Kirkens Lære om Skabelsen som en Vorden af intet i Kraft af virkelig indvortes fri guddommelig Beslutning. Meget klar er den dualistiske Betragtning i Socinianismen. Gud er

[1]) Epist. LVIII.
[2]) Ethic. I. 33.

her som overalt i Unitarianismen den abstracte Monas over for Verden. Det blev under Trinitetslæren nævnt, at Socinianismen mangler Begrebet om indre Forskjelle i Gud. Den mangler specielt Begrebet om det personlige Logos som Formidler af Guds Forhold til Verden overhoved, som den, i hvem Guds verdensskabende Ideer finde sin Concentration og sit Organ. Det bliver ved Modsætningen. Gud og Verden tænkes oprindeligt og evigt kun i Modsætning til hinanden. Stoffet er evigt, og af dette har Gud formet Verden som ex informi materia. Man paaberaaber sig Sal. Visd. 11, 17. — Men oftest have de dualistiske Retninger bøjet af og søgt at undgaa en aabenbar Conflict med den courante Kirkelære i dette Punkt. Deisterne lade oftest Skabelsen af intet gjælde. Men de søge gjerne at reducere Begrebet saa vidt som muligt, navnlig saa, at Gud kun har frembragt det mest elementære Urstof og sat Naturlovene ind i Materien, hvorefter saa alt tænkes dannende sig udviklingsmæssigt i Kraft af disse immanente Love og i særdeles lange Tidsrum. Endnu skulle vi kun tilføje, at ifølge den Kantiske Kriticismus ere de to Sætninger: Verden har en Begyndelse i Tiden og Antitheſen: Verden har ingen Begyndelse i Tiden, Muligheder, som have samme Bevislighed for den theoretiske Fornuft. Vi staa altsaa her ved et Dilemma, som den theoretiske Fornuft ikke kan løse.

Den monistiske Tankegang har sin betydeligste mythiske Repræsentation i den indiske Brahmalære. Vi have her den pantheistiske Forestilling om Verdens Udvikling ud af Guds eget Væsen: Kosmogoni. Over-

hoved: Hvor man ikke kjender Tanken om Stoffets Frembringelse af intet og forkaster den Forestilling, at Gud har taget det udenfor sig selv, der bliver man staaende ved den Forestilling, at han har taget Stoffet ud af sit eget Væsen, hvorved da Verden bliver væsensens med Gud eller en ydre Aabenbarelse af Guds eget Væsen. I Brahmalæren heder det: „Ligesom Edderkoppen lader Traadene udgaa af sig og trækker dem tilbage, ligesom Planterne spire op af Jorden, og ligesom Haarene voxe ud af det levende Menneske, saaledes spirer dette Verdensalt ud af det evige Væsen" Eller: „Ligesom Bolgerne og Skummet opstaa i Havet og igjen flyde bort, saaledes Verden af Brahma" [1] „Tusind Hoveder har Purusa (Aanden), tusind Øine, tusind Fødder . . Purusa er dette alt, som er". [2] Blandt Grækerne er maaske den Forestilling den ældste, at alt fremgaar af Oke anos. [3]

En philosophisk Fortsættelse har den monistiske Tankegang i de joniske Philosophers Hylozoismus. Theorien er her, at alt daterer sig fra en oprindeligt værende Enhed af Materie og Liv. Ifølge Anaximander fra Milet have baade Guder og Verdener sin Oprindelse fra et fælles Urvæsen, Princip, ἀρχή, der er qualitativt ubestemt og quantitativt uendeligt, τὸ ἄπειρον.

[1] Wuttke, Gesch. des Heidenth. II p. 293.

[2] Rigveda, übers. v. Alfred Ludwig. Prag 1876. II p. 574.

[3] Preller, Griech. Mythologie. 3 Aufl. Berlin 1872. I p. 26 ff.

Det tør maaske siges, at Pantheismus og Pankosmismus her endnu ligge uadskilte i hinanden. En Udvikling i pantheistisk Retning finde vi blandt Eleaterne. Gud er her den rene, alt omfattende Væren. En Verden gives egentlig ikke. Det i Sandhed Værende er et evigt Continuum, som hverken kan siges at vorde af det Ikkeværende, da dette mangler Existens, eller af det Værende, just fordi dette selv er værende. Intet vorder, og intet forgaar. Det er det rene monistiske Absolute, vi her have for os. Et Endeligt eller Relativt existerer ikke for denne Betragtning.

En monistisk Udvikling i pankosmistisk Retning møder os i Atomistiken. Den hele Tilværelse forklares her af legemlige Atomer, som ikke have nogen Verden. De ere evige eller selvexisterende.

Stoicismen er en Fortsættelse af den pantheistiske Eleatismus. Stoikerne lære et evigt Værende, en selvexisterende Enhed af Stof og Kraft. Stoffet er i sig selv ubevæget og uformet, men modtageligt for Bevægelse og bestemt Form. Den iboende Kraft er bevægende og formende Princip, uopløselig forenet med Stoffet, altsaa et immanent og ikke som hos Aristoteles et transcendent Princip. Den indenfra virkende Kraft er Guddommen, der ogsaa betegnes som det levende, hensigtsmæssigt indrettede Heles Bevidsthed, dets Aande, dets kunstneriske dannende Ild eller dets Sjel. Verdensprocessen foregaar derved, at den guddommelige Urild forvandler sig til Luft og Vand. Men efter en vis Verdensperiodes Forløb tager Guddommen alt i sig igjen. Det gaar tilbage

i sin oprindelige Tilstand ved en Verdensbrand, ἐκπύρωσις, for atter at fremgaa af Ilden som en fornyet Verden. Dette gjentager sig i det Uendelige i Kraft af en evig, uforanderlig Nødvendighed, som beherſker alt, og som paa en Gang betegnes som εἱμαρμένη og πρόνοια.

Epicuræismen er en Fortsættelse af den pankosmiſtiske Atomiſtik. Det læres, at alt, som ſker, har naturlige Aarsager. En Inblanding af guddommelige Aarsager behøves ikke. Af intet bliver intet. Al Væren daterer sig fra Atomerne, som indeholde alt i Potens. De have en enkelt evig Bevægelse, Tyngdens, der drager dem nedad. Men ved et Tilfælde afvige nogle fra denne Bevægelse. Der indtræder derved nye Combinationer og ny, cirkelformet Bevægelse. Saaledes bliver den for os synlige Verden til, der dog kun er en enkelt ved Siden af mange andre Verdener. De saakaldte Guder ere materielle Væsener.

Blandt Kirkefædrene have vi allerede tidligere nævnt Origenes som en Repræsentant for moniſtiske Tendenser i Kirken. Han lærer ikke alene en begyndelsesløs Skabelse — nærmest af en Aandeverden, som synes at blive til ud af Guds Væsen — idet han erklærer: otiosam et immobilem dicere Dei naturam impium est simul et absurdum, vel putare, quod bonitas aliquando bene non fecerit et omnipotentia aliquando non egerit potestatem. Men vi have tillige sect. at Origenes ikke er fri for at føre Betragtningen af Verdens Vorden ind under samme Synspunkt som Sønnens Vorden: Den evige guddommelige Væsensmeddelelse, hvorved Sønnen

vorder, fortsætter sig, idet Sonnen evigt lader sin θεότης strømme videre i en altid vordende Verden.

Den betydeligste Fremtoning af monistisk Tankegang paa dette Punkt finde vi dog udenfor Oldkirkens Historie i den alexandrinske Gnosis, som bliver til under Indflydelse af orientalsk Theosophi. Den gnostiske Dualisme er her i væsentlig Grad afdæmpet. Den valentinske Gnosis er væsentlig theosophisk Emanationslære. Verdens Vorden forklares ved det Absolutes successive Udfoldelse, indtil det endeliggjores. En Række Æoner emanere i Syzygier fra Urgrunden, hvorved de tillige fjerne sig mer og mer fra denne, indtil Verden vorder som det Endelige.

Middelalderens berømteste pantheistiske Kosmologi er den, der opstilledes af Johannes Scotus Erigena [1]) I Almindelighed kan hans Arbejde characteriseres som et Forsøg paa at tyde de kirkelige Dogmer ved Hjælp af Ideer, som man holdt for oldkirkelige, men som i Virkeligheden skrev sig fra den pseudodionysiske Nyplatonisme. Det er Nyplatonismens Emanationslære, som her omplantes paa kirkelig Grund for at forklare Verden. Gud tænkes som den øverste, oprindelige Enhed. Men den guddommelige Godhed, der i sin Rigdom ejer Mangfoldigheden som Potens, sætter det mangfoldigt Endelige ud af sig som en Udfoldelse, analysis, resolutio, af sit Væsen. Det Endeliges Bestemmelse er at vende tilbage i Gud: reversio, deificatio. Naar Kirke

[1]) Cfr. Ueberweg, l. c. II p. 124 ff.

læren betegner Verden som vorden af intet, da er dette intet ikke, quod penitus non est, ingen blot Privation, men Guds eget Væsen eller Natur. Skabelsen er en guddommelig processio per primordiales causas eller principia i de synlige eller usynlige Skabninger. Denne processio er evig: omnia semper vidit, semper fecit. Gud er al Endeligheds Substans. Gud og Skabningen ere ikke forskjellige Væsener, men et og det samme. Non enim extra eam (ɔ: divinam naturam) subsistunt. Vort Liv er Guds Liv i os.

En Fortsættelse har denne Skabelseslære i den pantheistiske Mystik. Amalrich af Bena skal (efter Gerson) have lært Skaberens og Skabningens Identitet. Gud er alle Skabningers essentia. Deus est omnia. David af Dinant søgte at vise, at Gud, den oprindelige Materie og νοῦς ere identiske. Thomas bemerker om ham: Stultissime posuit deum esse materiam. — Den senere Mystik, fornemmelig repræsenteret af Mester Eckart, lærer vistnok en Skabelse af intet og paaberaaber sig Scholastikens store Lys, Thomas. Men hvorvidt dette er at forstaa pantheistisk eller i Overensstemmelse med Kirkelæren vil fremgaa af følgende Betragtninger hos Eckart: Alle Ting ere fra Evighed af som Ide i Gud, og de sættes evigt i Endelighed ud af Gud. I sit Ord taler Faderen evigt Sønnen og i ham alle Skabninger ud af sig selv, i hvem de ogsaa vende tilbage. Verden er et Moment i Guds eget Væsen. Uden Skabningen er Gud ikke Gud. Derfor heder det ikke blot, at Gud er i alle Ting, men at han

er alle Ting. Udenfor Gud ere Tingene et rent intet. Men i dem objectiverer han sit Væsen.

Sin næste betydningsfulde Fortsættelse har Monismens Begreb om Skabelsen i Spinozismen. Substansens Enhed er Spinozas Grundtanke. Ved Substans forstaar han id, quod in se est et per se concipitur, hoc est id, cujus conceptus non indiget conceptu alterius rei, a quo formari debeat. Der gives kun én Substans: Gud, som er identisk med Naturen. Substansen har to Attributer, Tænkning og Udstrækning. Gud er den immanente Aarsag til Verden. Han virker i Kraft af umiddelbar, væsentlig Nødvendighed. Her bliver ikke Tale om Formaal, men kun om en immanent Virken i Kraft af mathematisk stringente Love.

Den bøhmeske Theosophi daterer Verdens Vorden fra Guds Natur, som er det Stof, hvoraf alt er fremgaaet som Barnet af Moderen, som Frugten af Træets Liv. „Hvor der ikke er noget, bliver der heller ikke noget. Enhver Ting maa have en Rod, ellers voxer der intet. Havde ikke (den guddommelige) Naturs syv Aander været fra Evighed af, saa var der ikke blevet nogen Engel eller Himmel, ej heller nogen Jord." „Da Gud har skabt baade denne Verden og alt andet, har han ikke havt andet Stof, hvoraf han kunde skabe det, end sit eget Væsen, sig selv." Ogsaa her gjælder det: Uden Verden er Gud ikke Gud, en Tanke, der har faaet et djærvt Udtryk hos Bøhmes Ven Angelus Silesius (Johan Scheffler) i hans Cherubinischer Wandersmann:

Ich weiß, daß ohne mich Gott nicht ein Nun kann leben;
Werd' ich zu Nicht: er muß vor Noth den Geist aufgeben.
Daß Gott so selig ist und lebet ohn Verlangen,
Hat er sowohl von mir, als ich von ihm empfangen.
Gott ist so viel an mir als ich an ihm gelegen;
Sein Wesen helf' ich ihm, wie er das meine hegen o. s. v.

Guds trinitariske Vorden gaar uvilkaarligt over i Verdens Vorden. Theogoni gaar over i Kosmogoni. Men den Kosmos, som nærmest deriveres ud af Guds energiske Naturpotens, er de skabte Aanders eller Englenes Rige. De bebo en underfuld Naturverden, Begyndelsens Paradis. Den hele Verden er et saadant Paradis, et Sted for de skabte Aanders Tilværelse, medens de dog ikke ere bundne til noget Sted eller begrændsede ved nogen Tid. Dette er, hvad Martensen har kaldet Theosophiens „deriverede Evighed" forud for den Tid, vi leve i. Denne Lære mene Theosopherne at finde antydet i Gn. 1, 17 (hvor der dog vel ikke kan oversættes: I Begyndelsen *havde* Gud skabt etc. og Jorden *var bleven* øde og tom), befæstet ved Skriftens Lære om Englenes Skabelse for Menneskets og nødvendiggjort ved Skriftens generelle Lære om Døden som Følge af Synden. Verdens „Materialisering," dens Overgang til den Tilværelse, hvori vi nu kjende den, kan kun forklares som Følgen af et Fald i de skabte Aanders Verden. Et saadant Fald lærer Skriften, Englefaldet. Under dette Synspunkt maa den mosaiske Skabelseshistorie Gn. 1, 2 ff. fees. Jorden „var bleven" øde og tom etc., nemlig ved hint Fald. Tohu Vabohu med dets Mørke, med de Deformationer, Naturrevolutioner

og det frygtelige Dødens Herredømme i Naturen, som Videnskaben tror at have paaviſt allerede i Jordperioder før Menneſkets Optræden — alt dette kan ikke være det gode Reſultat af den gode Guds Skabervirkſomhed, kan kun være Reſultatet af et Fald. Og den moſaiſke Skabelseshiſtories Paradis kan kun fattes ſom et helligt Begyndelſespunkt i en Verden, der bærer frygtelige Merker af Dødens og Forkrænkelighedens Herredømme, men ſom Menneſket ſættes til at erobre for efterhaanden atter at forvandle den hele ſkabte Verden til ſit Paradis. — Vi vove ikke uden videre at acceptere denne Lære eller indlemme den i Kredſen af de kirkelige Dogmer. Vi underkjende ikke Betydningen af de Vanſkeligheder, hvorunder den laborerer, ikke mindſt den omtalte ſproglige Vanſkelighed i Gn. 1, 1. 2 og dens ſvage Sammenhæng med enkelte beſtemte dicta probantia scripturæ sacræ forøvrigt, der væſentlig indſkrænke ſig til Englelæren. Men vi underkjende paa den anden Side heller ikke Betydningen af dens virkelig ſterke Sammenhæng med Skriftens Lære om Guds Godhed mod al ſin Skabning, om Skaberverkets oprindelige Fuldkommenhed og om Døden og Forkrænkeligheden ſom en Følge af Synden. Af denne Grund finde vi dette Punkt indenfor Theoſophiernes Skabelseslære i det Mindſte langt mere tiltalende end den Lære, at Urverdenens Merker af Deformationer, af Smerte og Forkrænkelighed, af kvalfuld Død i Naturen, er det umiddelbare Reſultat af Guds oprindelige Skabelſe. At Naturlivets Individer vare beſtemte til Oplosning, til at give Plads for andre Individer til Slægtens Fortſættelſe og Udvik-

ling, dette kan troes. Og vil man kalde dette Død, da kunne vi tro en Død i Naturen før Synden. Men at den gode og fuldkomne Gud har sat en Naturverden, beherſket af Dødens Angſt og Kval, det kunne vi ikke tro, hvad ſaa den moderne Naturvidenſkab derom maatte have at ſige os.[1])

Ifølge Schelling daterer Skabelſen ſig fra det Abſolutes Længſel efter at føde ſig ſelv, der ſammenlignes med Naturens Driſt til at udfolde ſig, en indre Bevægelſe, der har Uvilkaarlighedens, men ikke Tvangens Præg. Gud og Univerſet er efter Schelling fuldkommen lige Ideer. Univerſet er ikke blot Guds udtalte Ord, natura naturata,

---

[1]) Mynſter, Martenſen, Kurtz og andre lutherſke Theologer ſlutte ſig i dette Punkt væſentligt til Theoſophien, medens Prof. Peterſen i ſin før citerede Bog om Skabelſen har troet ſig nødt til at ſlutte ſig til de Theologer, ſom forlængſt have opgivet den kirkelige Lære om Døden i Naturen ſom en Følge af Synden. At Døden betyder noget mere for Selvet, medfører en ſtørre Rædſel for dette end for den ſelvløſe Tilværelſe kan medgives. Men at den gruſomme Død i Urverdenen, hvorom Videnſkaben belærer os, ſkulde være noget Naturligt, og at Dyrets Angſt for Døden kun ſkal være „naturligt" (ſmertefrit?) „Udtryk for Selvopholdelſen," (Peterſen l. c. II. p. 95) dette kunne vi ikke overtale os til at tro. Heller ikke kunne vi trøſte os med, at al den empiriſk erkjendelige Skabnings Elendighed lader ſig forklare af dens oprindelige Mangel paa Udvikling. Mellem en Tilſtand under Dødens Vaande og Ve og den gode og lykkelige Tilſtand, Gud maa antages at have villet, er der ikke blot en quantitativ, men en qualitativ Forſkjel. Vi ville gjerne lade os belære af Naturvidenſkaben. Men vi tro at være i Overensſtemmelſe med den uden at opgive noget af Kirkens Lære om Dødens Forhold til Synden.

men er selv det talende Ord, natura naturans, ikke det Skabte, men det, der skaber og aabenbarer sig selv.

Hegel fatter Verdens Vorden som Guds Selvobjectivering, en phænomenal Proces ad extra, der egentlig kun er den anden Side af Treenighedstilværelsens intradivine Proces. Øjemedet kan følgelig ikke være at søge i Verden selv som noget for sig, men maa være dette, at Gud vil have sig selv i objectiv Virkeliggjørelse. Skabelsen skal ikke fattes som en guddommelig Handling, der kan ske og ikke ske. Begrebet Handling passer overhoved ikke her. Til Guds Væsen som Aand hører Selvaabenbaring. Uden Skabelsen er han blot en abstract Ide. Men Skabelsen er en Act, hvorved han realiserer sig selv som Selvaabenbaring, hvilket er det samme som, at han realiserer sig selv som Gud.

Her har Monismen naaet Højdepunktet for sin Udvikling. Den følgende monistiske Betragtning, Nutidens Naturalisme, er enten en Materialismus, hvor Begrebet om Verdens guddommelige Ophav i enhver Betydning bestemt negtes (atheistisk Pankosmismus), eller den er en Positivisme, som stiller Spørgsmaalet om Tilværelsens Vorden og dermed tillige Spørgsmaalet om et guddommeligt Ophav agnostisk in suspenso og begrænder sig i sine Undersøgelser til den empirisk erkjendelige Verden. Se herom Fremstillingen af Comtes, Mills og Spencers Grundtanker i Fundamentallæren p. 39 ff. Under samme pankosmistiske, men ikke materialistiske Kategori hører v. Hartmanns Forklaring af Tilværelsen ud af det absolute Princip, som han i Tilslutning til Scho-

penhauer tror at have erkjendt i det store Ubevidste eller den ubevidst virkende Fornuft, hvorom Fundamentallæren p. 37 ff.

Det christelige Skabelsesdogme indeholder, som vi allerede have seet, af de modsatte Systemer, Dualismens og Monismens, hvad der er forenligt med det religiøse Grundsyn, hvoraf vor hele Fremstilling beherskes. Men det har udskilt de Modsigelser, hvorved det Religiøse i sin ene eller anden Factor fornegtes.

3.

Den hellige Skrift lærer Verdens Vorden af intet. I Form af guddommelige Dagverk skildrer Gen. 1 Verdens Tilblivelse ved Guds almægtige Ord i trinvis opadstigende Orden fra den lavere til den højere Tilværelse, indtil Skabningens Maal naaes i Mennesket. „I Begyndelsen skabte Gud Himlen og Jorden." Med disse Ord betegnes den „Urgjerning, hvorved Verdensaltet blev frembragt" (Keil). Indenfor den følgende Række af Phænomener er der nu vistnok det, der i og for sig lader sig fatte som Udvikling eller Evolution af det oprindeligt Satte med dets Love. Men der er ogsaa Nydannelser, som kun kunne forklares ved Skabelse d: som Vorden af det Ikkeværende. Saaledes navnlig den levende Tilværelse i Almindelighed, der ikke kan tænkes fremgaaet af det Livløse, og specielt det selvbevidste Liv, der ikke har den tilstrækkelige Forklaring for sin Vorden i det Selvløse.

Forøvrigt er det ikke Dogmatikens Sag at trække Grændsen mellem Evolution og Creation i det Enkelte. – Da Verbet בָּרָא i den Form, hvori det her forekommer (i Kal) aldrig forbindes med Stoffets Accusativ, svarer det nøje til vort „skabe" d: frembringe af intet. Cfr. Gn. 1, 27; 5, 1. 2; 6, 7; Jer. 31, 22: „Herren skaber noget Nyt i Landet." Det er derfor en rigtig Betegnelse af Forholdet, som gives i 2 Macc. 7, 28: *ἐξ οὐκ ὄντων αὐτὰ ἐποίησεν ὁ θεὸς*. Naar det derfor, Visd. 11, 18, heder, at Gud skabte Verden *ἐξ ἀμόρφου ὕλης*, „af en uformet Materie," da synes dette Udtryk at maatte refereres til Tohu Vabohu, Gn. 1, 2. I det Hele finde vi i den hellige Skrift ikke Spor af nogen anden Verdenscausalitet end ene og alene den absolute Gud. Ex. 20, 11; 31, 17; Ps. 8, 4; 33, 6—9; 90, 2; 95, 4—6; 102, 26; 104, 29 f; 115, 15; 121, 2; Job 28, 24 ff; Es. 42, 5; Jer. 10, 11. 12; 32, 17; Act. 17, 24; Ro. 1, 20; 4, 17; 11, 36; 1 Cor. 8, 6; Col. 1, 16; Hbr. 2, 10; 3, 4; 11, 3; Apoc. 4, 11.

At Skabelsen sker i Frihed som en Magthandling af Guds Vilje sees deraf, at Gud skaber ved sit Ord, Gn. 1; Ps. 33, 6—9; cfr. Joh. 1, 3; Col. 1, 16; Hbr. 1, 2. Afgjørende herfor er forøvrigt alle de ovenfor citerede Steder, der vise, at han skaber som den personlige, sig selv bestemmende Gud. Men de vise tillige, at denne guddommelige Vilje er saaledes bestemt af Guds Væsens Fuldkommenhed, særlig af hans Godhed, at den skabende Vilje aldrig kan tænkes i Vilkaarlighed.

Verdensformaalet er Guds Forherligelse. Ps.

8, 2; 19, 2; Proverb. 16, 4; Visd. 16, 5; Ro. 1, 19—25. Se forøvrigt Læren om Guds Helligheds, ifølge hvilken han hævder sig selv som den Absolute og kræver sin Ære af alt og alle. At dette Formaal falder sammen med hans Godheds Vilje til at gjøre al Skabningen og særlig Menneskets lykkelig, viser sig ikke alene paa den skjønneste Maade paa enkelte Steder saasom Pss. 104. 108; Joh 10, 8 ff, men overhovedet af den hellige Skrifts Læres om Guds Kjærlighed til Verden, hvortil her henvises.

Verden er ikke evig. Den har en Begyndelse, Gn. 1, 1: בְּרֵאשִׁית. Det samme ligger i det ofte forekommende Udtryk *πρὸ καταβολῆς τοῦ κόσμου*. Om Sønnen heder det, at han „var i Begyndelsen," Joh. 1, 1, nemlig da Verden blev. Gud var „før sine Gjerninger"; ligesaa heder det, at Visdommen var i Guds Vejs Begyndelse, før hans Gjerninger, Prov. 8, 22 f; cfr. Ps. 90, 2. Til denne Evighed „a parte ante" svarer Evigheden „a parte post," da „Tid" ikke skal være mere, Apoc. 10, 6. — Men vel er Guds Verdenstanke evig. Thi Frelsestanken, der forudsætter Verdenstanken, er evig i Gud. Cfr. Eph. 1, 4; Ro. 8, 29. 30; 2 Thes. 2, 13; 1 Ptr. 1, 2; Eph. 1, 11 og i det Hele Læren om det evige Naadevalg.

De omfattende bibelske Udtryk for Skabelsens Resultat ere „Himlen og Jorden," *ἡ κτίσις, ὁ κόσμος, οἱ αἰῶνες, τὰ πάντα*.

Skabelsen udgaar fra Faderen, *ἐξ οὗ τὰ πάντα*, 1 Cor. 8, 6; Ro. 1, 25; 11, 36; Eph. 3, 9; Col. 3, 10; den sker ved Sønnen, *δι' αὐτοῦ*, Joh. 1, 3; Col. 1, 16; Hbr. 1, 2; og naar vi lægge til, at den sker i Aanden,

da henholde vi os dels til Beretningen om Aandens Svæven over Vandene i Begyndelsen, der ikke kan tænkes som en virkeløs Svæven, Gn. 1, 2, dels til det skriftmæssige Begreb om Aanden som Livsprincip overhoved. Se f. Ex. Pf. 104, 30; Job 33, 4.

Anden Afdeling.

Om Menneſket.

Capitel I.

Menneſkets Væſen.

§ 12.

Skabelsens Resultat eller Verden vilde ikke være en Tilværelse, hvormed Gud kunde staa i det personlige Livsfamfund, der er Hovedindholdet af vor fundamentale religiøse Bevidsthed, dersom den skabte Tilværelse kun var et andet over for Gud og ikke tillige en anden, eller dersom den ikke fandt sin Repræsentation i den skabte Personlighed. En saadan Personlighed er Menneſket. Al Tilværelse er Aand eller Natur. Menneſket repræsenterer Skabningen i dens Helhed som en Syntheſe af Aand og Natur.

Aanden er det immaterielle Princip, som virker i Bevidsthed og Vilje. Sin organiſke Concretion har vort Væsens Aandsbeſtemthed i Selvet.

Vort Væsens Naturbestemthed mødte vi allerede ved den nærmere Betragtning af det aandelige Livs Functioner. Men i Legemet har denne Naturbestemthed sin synlige Concretion. Legemet er væsentlig Aandens Organ.

Aand og Natur forholde sig til hinanden i organisk Enhed, et Forhold af uendelig Inderlighed. I den ene Personlighed kunne disse Momenter kun in abstracto tænkes hver for sig. Uden at være identiske udgjøre de en uopløselig Enhed. Udtrykket for denne Enhed have vi i Begrebet Sjel. Mennesket er væsentlig Sjel.

Som den, der saaledes repræsenterer Tilværelsens constituerende Momenter i Endelighed, er Mennesket gudbilledligt. Verdens Gudbilledlighed finder sin Fuldendelse i Menneskets Gudbilledlighed. Dets relativt selvstændige, sig selv bevidste og sig selv bestemmende Personlighed er et Afbillede af den absolute, kun paa sig selv beroende guddommelige Personlighed. Det er dette, som hæver Mennesket over hele den upersonlige Tilværelse.

Menneskets ene Væsen, Slægtens Jndentitet med sig selv til alle Tider peger tilbage til en enkelt Skabelsesact eller til Skabelsen af et enkelt Par og ikke til en Flerhed af saadanne Acter.

Som skabt, endelig Tilværelse har Menneskets en Begyndelse i Tiden, og der kan for dets Vedkommende kun blive Tale om en Præexistens i samme Betydning som for Verden overhoved, en evig Existens som guddommelig Ide. — Menneskets phænomenale Tilværelse er dels en almenmenneskelig, dels en individuel.“ Dette dobbelte Forhold forklares ved en dobbelt Factor ved dets Vorden: en traducianſk og en creatianſk.

1.

Idet vi gaa over til at betragte vort menneskelige Væsen, begynde vi med den Erklæring, at vi ikke ville forsøge at opstille nogen egentlig Definition af de Hovedbegreber, som her komme i Betragtning, altsaa hverken af Begrebet Aand eller af Begrebet Natur. Vi vide hverken, hvad Aand er, eller hvad Materie er, heder det blandt de nyere „Agnostikere“ (f. Ex. Mill, Spencer), og deri have de visselig Ret. Vi indskrænke os til at iagttage Phænomenerne i vor fundamentale religiøse Bevidstheds Lys og uddrage deraf de Slutninger med Hensyn til disse Existensers Væsen og indbyrdes Forhold, som ere af Betydning for den dogmatiske Udvikling, medens vi selvfølgelig maa give Afkald paa at anstille Undersøgelser, som kun have Betydning for den sagmæssige Psychologi.

Naar Mennesket dichotomisk betegnes som en Syntheſe af Aand og Natur, da er det af Vigtighed, at dette Forhold opfattes, ikke som et mechaniſk Tohedsforhold, men som et organiſk

Enhedsforhold. I den skabte Personlighed er Aand og Natur sammenarbejdede til et Forhold i uendelig Inderlighed. Saa inderligt er dette Forhold, at de Indtryk, vi modtage gjennem Sansningen, maa siges at udgjøre en Del af selve den Proces, hvorigjennem Aanden danner sig Forestillinger og Begreber. At se er saaledes i mange Tilfælde ikke blot en physisk Betingelse for, men virkelig en Begyndelse til at indse, begribe eller erkjende. Aandens Virksomhed betinges ikke blot mechanisk, men organisk af de physisk-naturlige Functioner og omvendt. Er f. Ex det physiske Synsapparat ødelagt, da gives der en hel Række Forestillinger og Begreber, for hvilke vor Aand ikke er tilgjængelig, et Forhold, der er lige saa vist som det Omvendte: Det tilstedeværende Synsapparat ser ikke, virker ikke, naar Aanden er borte. En skarp Grændse mellem Naturligt og Aandeligt lader sig ikke drage. Vilde man forsøge at finde den ved at bestemme det Aandelige som det Bevidste og det Naturlige som det Ubevidste, da vil det erfares, at denne Modsætning kun har relativ Berettigelse. Der gives Tilstande, som vise os, at disse Kategorier umerkeligt gaa over i hinanden. Søvnen pleje vi at betegne som en Tilstand af Ubevidsthed. Men at vi til en vis Grad have Bevidsthed om vor Situation og optage Indtryk af Omgivelserne ogsaa da bevises af Drømmeforestillingerne. Disse ere ikke altid blot et legende Spil med Billeder udenfor Øjeblikkets Virkelighed. Denne spiller ind med. Virkningen af Varme og Kulde, af indstrømmende Lys, af Legemets Stilling øver Indflydelse paa Drømmens Indhold. Kun at Bevidstheden om denne Virkelighed er

svag og former sig i allehaande phantastiske Billeder. Søvnen er altsaa en Mellemtilstand af Bevidsthed og Ubevidsthed. Men ogsaa i vaagen Tilstand opleve vi Øjeblikke af noget Lignende. Der gives Forestillinger og Navne for saadanne, som ganske utvivlsomt ere blevne vor Aands Ejendom, men som i det Øjeblik, vi have Brug for dem, ikke staa til vor Disposition, hvor meget Bevidstheden end arbejder for at finde Forestillingen eller Navnet frem. De ere momentant ligesom absorberede i vort Væsens Naturstubstrat, men melde sig maaske atter for Bevidstheden, naar den ikke har Brug for dem, ikke har søgt efter dem. Hensigtsbegrebet i vor Tilværelse har en lignende Stilling, hvor Aandeligt og Naturligt, Bevidst og Ubevidst, Reflecteret og Instinctivt gaa umerkeligt over i hinanden. En Handling, som er et Udslag af anstrengt Reflexion, kan tilsidst vise sig meget uhensigtsmæssig, medens paa den anden Side en saakaldt „Reflexbevægelse",[1]) der sker ganske uvilkaarligt eller ligefrem ubevidst, (f. Ex. Armens Udstrækning til Ligevegtens Opretholdelse for at hindre et Fald) er fuldkommen hensigtsmæssig og kan sammenlignes med de instinctmæssige Virksomheder, hvis mærkværdige Sikkerhed og Hensigtsmæssighed vi beundre i Dyreverdenen (Bien, Myren, Bæveren etc). Erkjendelsen af dette uopløselige Ihinanden af Aand og Natur med et Antal Love og Phænomener, der vise sig fælles for

[1]) ɔ: en saadan, „der opstaar ved, at et Indtryk, der ad en indadgaaende Nerve er ført til et Centralorgan, fra dette strax sendes (reflecteres) ud ad en udadgaaende Nerve". Høffding, Psychologi, p. 11. 42.

begge Felter, har ført til Grundlæggelsen af en ny Videnskab, Psychophysik. — Dette i Modsætning til den dualistiske Opfatning af Forholdet mellem Aand og Natur.

Men den christelige Betragtning af Forholdet er heller ikke den monistiske. Vort Væsen er en Enhed af Aand og Natur. Men Enhed er ikke Identitet. At der er et organisk Enhedsforhold mellem Aand og Natur i vor menneskelige Personlighed betyder ikke, at Aand og Natur ere Et og det samme. Et Lig ser ikke og hører ikke, uagtet det har Øjne og Øren, Nerver og Hjerne. Den Levende saa og hørte maaske meget tydeligt, indtil Dødens Øjeblik o: indtil det Øjeblik, da det overmaterielle Princip ophørte at virke i den physiske Organisme: Aanden er borte. Aand og Natur kunne altsaa stilles ad. De ere følgelig ikke identiske. Hvor vidt Syntheſens Opløsning i Døden er absolut, eller om det maa antages, at den flygtende Aand medtager et Svøb af Natur, et overmateriellt Naturorgan for sin fortsatte Tilværelse og Virksomhed som skabt Aand, dette er et eschatologisk Spørgsmaal, som ikke skal undersøges i denne Forbindelse. Men det Væsentlige, som Døden i denne Forbindelse viser os, er dette, at der indenfor Begrebet om den organiske, uendeligt inderlige Enhed af Aand og Natur er Plads for Begrebet om en blivende Forskjel mellem disse den menneskelige Syntheſes Momenter, en Forskjel navnlig mellem den usynlige Aand og det synlige Legeme.

At Mennesket har Aand vil ikke blot sige, at det har et usynligt Liv. Aanden er det immaterielle Princip

i os, for hvilket det er væsentligt at fungere i Bevidsthed og Vilje.

Paa to Maader blive vi os noget bevidst: umiddelbart eller middelbart. Vor Evne til at blive os noget bevidst umiddelbart kalde vi Følelse. Den sættes i Bevægelse ved Indtryk, som vi uvilkaarligt fornemme. Følelsen er altsaa vort nærmeste Organ for alt Æsthetisk: αἴσθησις: Fornemmelse, Følelse. Følelsen er ogsaa det umiddelbare Organ for det Religiøse, for saa vidt som Samvittigheden nærmest er umiddelbar Gudsbevidsthed, følgelig nærmest en Følelsessag. — Men til Bevidsthed om noget kunne vi ogsaa komme middelbart gjennem Tænkning. Tingenes objective Anskuelse afsætter subjective Forestillinger. Ved at combinere disse til Enheder komme vi til Begreber. Evnen til at danne disse kalde vi Forstand. Mellem Begreberne distingvere vi gjennem Dømmekraften. Men vi combinere ogsaa Begreberne og aflede i Slutninger det ene af det andet: Fornuft. Ved hele denne Proces indenfor den reflecterende Bevidsthed fremkommer vor Erkjendelse af Tingens Væsen. Men Psychologerne betegne ogsaa selve vor Evne til saadan Reflexion som Erkjendelse.

Ved denne Betragtning af Bevidsthedslivet have vi endnu væsentlig kun taget Hensyn til de forskjellige Maader, hvorpaa Bevidstheden virker. I dette Modale er der endnu ikke nogen specifisk, qvalitativ Forskjel mellem personlig og upersonlig Existens, om end i mange Henseender en meget betydelig qvantitativ Forskjel. Denne Forskjel

er ganske vist særdeles betydningsfuld. Dyrets Intelligens er ganske anderledes snevert, man kunde maaske sige mechanisk begrændset end Menneskets. Der gives en Grændse for denne Intelligens, som hvert Exemplar af Arten, uvilkaarligt, ogsaa uden Vejledning af andre Exemplarer, i alt Væsentligt naar, men som det heller ikke i nogen væsentlig Mon er istand til at overskride. Anderledes med Mennesket. For dets Intelligens maa der vistnok ogsaa antages en Grændse, fordi det er endeligt, og aldrig kan det antages, at Mennesket vil formaa at optage det Uendelige i sig i samme Forstand, som dette gjælder om den absolute Aand eller Gud. Men dets er denne Grændse uberegneligt fjernere for Menneskets end for Dyrets Intelligens; dets beror dets intelligente Fremadskriden mod sin Bevidstheds Maal ikke blot paa den umiddelbare Udvikling og de naturlige, uvilkaarligt virkende Instincter. Her er derfor en Fremadskriden i intellectuel Udvikling, hvortil der ved Dressur i det Høieste kan opnaaes en svag Analogi af noget Tilsvarende i Dyreslægten, betragtet som afgrændset Type. Denne Dressur gaar tabt med det enkelte Dyreexemplar, medens Mennesket skrider fremad ikke blot som Individ, men ogsaa som Slægt. Ganske vist maa der altsaa tillægges Dyret Bevidsthed; og for saa vidt har Dyrets Tilværelse et aandeligt Element. Men Aand i Betydning af et Selv, et Jeg, Personlighed har Dyret ikke. For at indse Forskjellen maa vi ikke blive staaende ved at betragte Maaden, hvorpaa den menneskelige Bevidsthed fungerer, men gaa over til at betragte den menneskelige Bevidstheds ejendommelige Gjen-

stand. Vor Bevidsthed concentrerer sig i et Selv som Dyret synes at mangle. Menneskets Bevidsthed er væsentlig Selv-Bevidsthed. Objectet for dets Bevidsthed er et Selv, som det formaar at skjelne fra andre Bevidsthedsobjecter: Verden og Gud. I denne sin Selvbevidsthed har Menneskeaanden en Selvstændighed, et „uopløseligt Liv", som Dyret synes at mangle. Et saadant Individuum synes det ikke at være. Dets Tilværelse er ikke med den opløselige Natures i en gandske anden Forstand end dette gjælder om Mennesket, for hvem det er væsentligt at existere ikke blot som Exemplar af Slægten, men som Individuum. Dyret afslutter ikke sig selv som et andet hverken lige over for Verden eller lige over for Gud. Det mangler et Jeg, en Personlighed, hvorved det kunde stille sig i Modsætningsforhold til det Objective, og det har af samme Grund ikke Religion. Darwinismen indrømmer, at det Religiøse er et Characteristicum for Mennesket over for den hele Dyreverden. Dersom Dyrets Tilværelse ud over Døden tør antages, hvorom vi der ikke kunde udtale nogen Mening, da maa denne Antagelse støtte sig til den almene Lov om Kraftens Uforgjængelighed. Ogsaa i Dyrets Tilværelse er der nemlig sat en Kraft ind i Tilværelsen, hvis absolute Forsvinden ikke vilde lade sig begribe. Men en saadan Antagelse kan ikke som hos Mennesket støttes til Begrebet om Selvet som Individuum, som uopløseligt Liv. Det ved Døden opløste Dyreliv maa derfor, hvis det fortsættes, kunne tænkes bevaret i Combinationer og Former med en Variabilitet

der er utænkelig for Menneskets Tilværelse som Individuum.

Ogsaa ved Betragtningen af de forskjellige Former, hvorunder den menneskelige Bevidsthed fungerer, er det af væsentlig Betydning at se Enheden i Forskjellen. Ogsaa her gjælder det at erkjende Momenternes Forhold til hinanden ikke som mechanisk Sideordning, men som et organisk Ihinanden. En absolut Grændse mellem umiddelbar og reflecterende Bevidsthed, mellem Følelse og Erkjendelse, gives ikke i Virkeligheden. Grændsen existerer kun i den Abstraction, som vi ere nødte til at anstille for at erkjende den virkelige Forskjel, som er tilstede i Enheden. Det er ikke blot saa, at enhver Følelse til en vis Grad er ledsaget af Erkjendelse og omvendt; men det gjennem Følelsen modtagne, umiddelbare Indtryk er selv en Begyndelse til erkjendende Begribelse. Uden noget saadant Indtryk vilde ingen virkelig Begribelse komme istand. Og omvendt: En Erkjendelse, en Sandhedsoverbevisning, hvori der ikke var Fnug af Følelse, ikke Glæde, ikke Begejstring, vilde være væsentlig gold. Men vi kunne overhoved neppe antage, at der gives nogen Tænkning, der er absolut blottet for Følelse. Meget mere er det vel ikke uvæsentligt for vort Valg af og Befatning med de for Personlighedslivet og dets Udvikling værdifuldeste Tanker, dette, at Erkjendelse og Følelse altid virke inderligt i hinanden paa ethvert Punkt. Den bevægende Interesse ved en meget energisk intellectuel Forskning af et Problem eller Phænomen hviler ofte snarere paa en umiddelbar Fornemmelse af dets Betydningsfuldhed end paa et a priori

klarnet Begreb om den endelige Værdi af Problemets Løsning, Phænomenets begrebsmæssige Erkjendelse. Der synes overhoved at være Grund til at antage med den nyere Psychologi, at ethvert Udslag af Bevidsthedslivet enten i enkelt Følelse eller i enkelt Tanke ikke er at fatte som isoleret Function, men som et Product af forskjellige indre Factorer, der ere tilstede i al Bevidsthedsvirksomhed, men som under forskjellige Tilstande antage Characteren af det ene eller det andet, efter som Momenter af det ene eller det andet ere de overvejende.

Den saaledes bestemte Bevidsthed fungerer nu efter visse faste, naturgivne Love, som ere fælles for alt personligt Liv. Ikke blot Sansning og Fornemmelse, men ogsaa Tænkningen har sine naturlige Love, af hvilke vi til enhver Tid ere afhængige. En vis Stemning, en bestemt Følselse følger af visse Indtryk med en Naturlovs Magt. Vi ere stundom udsatte for den Erfaring, at vi trods al Modstand ere i saadanne Stemningers eller Følelsers Vold. De paatrænge sig os, bemægtige sig os uvilkaarligt. Paa samme Maade forholder det sig med Tænkningen. Ogsaa den har sine faste Love, hvorefter den fungerer. Det staar ikke til os at danne os fuldkommen vilkaarlige Forestillinger og derfor heller ikke vilkaarlige Begreber. Ogsaa vore Domme og Slutninger vise sig bundne ved visse Love. Det Logiske har overhoved sin Lovmæssighed lige saa vel som det Physiske. Vi betegne disse Love paa begge Felter som „naturlige". For saa vidt opdage vi altsaa et Naturligt allerede in-

denfor Bevidsthedslivet. Den svageste Begyndelse til Bevidsthedsvirksomhed kan sammenlignes med det spiredygtige Frø, der har alle den vordende Virkeligheds Elementer i sig, og som derefter voxer sin Vext under Organismens stille, naturlige Selvudfoldelse, en Proces, hvorved ethvert Moment altid er naturligt begrundet ved det Foregaaende.

Men vor Afhængighed af disse naturlige Love er ingenlunde absolut. Den er en Afhængighed i Frihed, ligesom Friheden vistnok ogsaa paa sin Side er en Frihed i Afhængighed. Ogsaa her have vi et uendeligt Ihin anden af Kategorier, hvis Virkelighed er sikker nok, om vi end ikke med fuld psychologisk Klarhed kunne eftervise Forholdets Modus. — Allerede paa de laveste Trin af Bevidsthed erfares det, at vi til en vis Grad have Magt til at aabne eller lukke vort Væsen for Indtrykkene. Senere erfares Friheden paa dette Felt som en Evne til at vælge at befatte eller ikke befatte os med visse Forestillinger, vælge mellem forskjellige Forestillingsformer, mellem forskjellige Sider af Begreberne, mellem forskjellige Slutninger, en Forskjel, som ikke altid behøver at være en Forskjel mellem det Rette og det Fejlagtige, men som lige saa vel kan være en Forskjel mellem Væsentligt, mindre Væsentligt og Uvæsentligt eller mellem lige berettigede Sider af samme Sag. Denne Evne til at bestemme os selv er Viljen. Den er Evnen til Selvbestemmelse. Her er det altsaa, at Aanden væsentligt bestemmer sig som Aand i relativ Uafhængighed af og Ophøjethed over det Naturlige. Vi ere altsaa i Besiddelse af en virkelig Frihed, aandelig Uafhængighed til at bestemme vort eget

Selv. Men det Relative i denne Uafhængighed aabenbarer sig ikke blot haandgribeligen ved Viljens Afmagt over for uovervindelige, ydre Naturhindringer, men allerede deri, at ogsaa Viljen har sin bestemte Udviklingsproces i Personlighedens Historie. Omgivelserne udenfor os, Følelse og Tanke i os bestemme mangfoldigt vort Aandslivs Udslag i Vilje. Ogsaa den har sin Vext fra uvilkaarlig Drift, Lyst, naturlig, individuel Tilbøjelighed gjennem Forsæt til den færdige Beslutning, hvis Modenhed væsentlig bestemmes derved, at den er en „fornuftig" Beslutning d: derved at den er bestemt ved Tænkningen, som atter arbejder i Enhed med Følelsen. Lige saa lidt som vi ved Betragtningen af den guddommelige Vilje kunde blive staaende ved den abstract formale Valgfrihed, der ikke er forskjellig fra den rene Vilkaarlighed, lige saa lidt kunne vi dette ved Betragtningen af den menneskelige Vilje. Forskjellen mellem Endeligt og Uendeligt ophæver ikke al Viljes Enhed i Væsen. Vi kunne lige saa lidt som Gud ville hvadsomhelst Men vistnok kunne vi, hvad Gud ikke kan, fordi Vilje og Bevidsthed hos ham virke i absolut Harmoni — vi kunne modarbejde vor Erkjendelses Anlæg for det Sande og ville det Usande; vi kunne trænge tilbage den fra vor Følelse udgaaende Impuls til det Skjønne og bestemme os for det Hæslige; vi kunne overvinde selve vor Viljes umiddelbare Anlæg for det Gode og beslutte det Onde. Og vore Beslutninger i den ene eller den anden Retning have en tilbagevirkende Indflydelse ikke blot paa Viljelivets egen energiske ethiske Udvikling, men ogsaa paa vore æstheiske og in-

tellectuelle Functioners Energi, ja paa selve Bevidsthedslivets Indhold. Af vor Vilje afhænger det nemlig for en væsentlig Del, om end aldrig udelukkende, om Bevidstheden skal udfolde et sundt og skjønt Indhold, om dette skal kvæles i Fødselen eller efterhaanden trænges tilbage. Vi kunne overhovedet ikke tænke os en Bevidsthedstilstand, hvorfra al Vilje er absolut udelukket. Ogsaa den hører med til de uundværlige indre Factorer, hvorved Aandslivets complicerede Organisme til enhver Tid virker. Derfor have vi Ansvar for vore Følelser, vore Overbevisninger, vor hele Færd. Men som Viljen saaledes i relativ Selvstændighed maa tænkes medvirkende under vor Personligheds Functioner og dens egen Udarbejdelse fra første Færd af, saaledes har den ogsaa sin særegne Betydning som det, hvortil alt sigter. Til fri Selvbestemmelse i Overensstemmelse med det umiddelbare Anlæg sigter den hele Udvikling. Det er denne Erkjendelse, som giver den christelige Psychologi dens udprægede ethiske Character. Det er derfor ogsaa en formalt rigtig Bestemmelse af Opdragelsens Formaal, naar dette betegnes som bevidst Selvbestemmelse.

Ogsaa her viser sig Forskjellen mellem det personlige og det upersonlige Liv. Dyret bestemmer sig vistnok paa mange Maader. Men det kan ligge saa lidt bestemme sig som et over for alt andet afgrændset Selv som det kan blive sig bevidst i denne Betydning. Vi kunne overhovedet ikke skjelne noget Selv hos Dyret. Betegne vi Vilje som Selvbestemmelse, da kunne vi ikke tillægge Dyret Vilje. Vistnok opdage vi indenfor Dyreverdenen en

Mangfoldighed af Bevægelser og Virksomheder, hvis Hensigtsmæssighed og Sikkerhed vi beundre, og som stundom synes at tyde paa virkeligt Overlæg. Men er ikke dette Tilfælde ogsaa med de nævnte Reflexbevægelser i Menneskelivet, hvilke dog ikke kunne forklares af aandeligt selvbevidst og selvbestemmende Overlæg? I en stor Mangfoldighed af Tilfælde (cfr. von Hartmanns rige Exempelsamling i hans Philosophi des Unbewußten) er det bevisligen ganske umuligt, at Dyret kan have nogen Bevidsthed om Resultatet af sin Virksomhed. Det kan derfor heller ikke bestemme sig selv med Hensyn til Resultatet. Det kan kun følge den samme umiddelbare Impuls, som giver sig tilkjende for Menneskets Vedkommende ved Reflexbevægelserne.

Ligge de saakaldte Aandsevner, eller rettere sagt de forskjellige Potenser, hvorigjennem det i sig ene Personlighedsliv virker, ikke ved Siden af hverandre, men concentrist i hverandre, da kræves der et Udtryk for dette Forhold, en Betegnelse for det aandelige Centrum, hvori de have sin Enhed. Vi have fundet dette i Selvet. Et billedligt Udtryk for det samme Begreb, hentet fra det Legemlige, have vi i det hyppigt forekommende bibelske Ord „Hjerte", der just udtrykker det aandelige Midtpunkt, hvorfra Aandens Virksomhed udgaar i samlet Enhed og enig Kraft. „Livet udgaar derfra". Og en Virksomhed, hvori Aanden er helt tilstede i alle sine Evner, have vi før lært at kjende i Troen.

Vort Væsens andet Moment, det Naturlige, have vi egentlig allerede mødt paa Aandslivets Omraad. Baade Følelse og Erkjendelse fungere under en Proces,

der har sin umiddelbare Naturbestemthed i relativ Uafhængighed af Viljen. Og Viljen selv fandt vi ikke blot som Udtryk for Aandens Overhøjhed over Naturbetingelserne. Men vi fandt ogsaa den selv relativt naturbestemt. Naar vi eiter dette tale om *Legemet* som det Naturlige i Modsætning til Aanden, da er det følgelig ikke at forstaa, som om vi dermed ville have enhver Naturbestemthed negtet for Aandens Vedkommende. Men Legemet repræsenterer ligetil Naturligheden eller vort Væsens Naturside, fordi denne her fremtræder i umiddelbart *synlig Concretion*. I sin Erkjendelsesvirksomhed, i sin frie Valgdygtighed har Aanden væsentlige Prærogativer fremfor Legemligheden. Aanden i os er det kongelige Princip, som er bestemt til at herske over sin Natur. Men allerede i dette sit underordnede Forhold til Aanden har Legemet sin store Betydning. Christendommen lærer sine Bekjendere at anse sit Legeme som helligt, derved at det ikke alene er Menneskeaandens, men ogsaa Guds Aands Tempel, Gjenstand for Aandens helligende etiserende Arbejde. Dette viser bedst, hvor langt Christendommen er fra at anerkjende enten Dualismens Underkjendelse af det Legemlige som Aandens Fiende eller Monismens Underkjendelse deraf som det flygtigt Phænomenale, der kun kan gave den Bestemmelse at absorberes af det Aandelige og forsvinde som Enkeltphænomen i dette. Naar Physiologien lærer os, at Bevidsthedslivets Udvikling staar i ligefrem proportionalt Forhold til Hjernens Rigdom paa Vindinger at Mangel paa tilstrækkelig Ernæring for Hjernen svækker og slover Bevidsthedslivet, at en Opløsning af Bevidst-

hedslivet i Sindssygdomme staar i Forbindelse med en tilsvarende Opløsning af Hjernen, naar den opstiller den Formodning, at selv de fineste Virksomheder af Bevidsthed have sit Tilsvarende i visse Hjernefunctioner, „ligesom selv de skjønneste Melodier ikke ere for ophøjede til at udtrykkes i Noder“ [1]) — da have vi fra christeligt Standpunkt ingen Interesse af at negte dette. Disse Facta bevise kun, hvad Christendommen fuldt ud erkjender: det inderlige Forhold mellem Aand og Natur. — Det er gjennem Legemligheden vi komme i Rapport med den øvrige Verden. Den er Organ for Aandens Receptivitet. Et Menneske, som mangler én legemlig Sans, er henvist til at føre et ikke ubetydeligt reduceret Aandsliv; mangler der to, bliver Aandslivet uhyre fattigt, og vi kunne ikke undvære flere uden at komme ned i et Liv, som ikke synes at hæve sig synderligt over en vegeterende Naturtilværelse.[2]) Men Legemet er ogsaa Organ for Aandens Activitet. Vort menneskelige Liv er et Liv i Ord og Handling, et Forhold, som navnlig er betegnet ved de vidunderligt vel udstyrede Organer, vi have i vor menneskelige Tunge og vor menneskelige Haand. Vistnok er det ikke disse Naturorganer alene, som gjøre os til Ordets og Handlingens Slægt paa Jorden. Lyden fra Papegøjens menneskelignende Tunge er ikke Ord, og de Bevægelser, Aben foretager med sine menneskelignende Hænder, kunne ikke kaldes Handlinger. Til Ord og Handling

[1]) Cfr. Høffding, Psychologi p. 69.

[2]) Cfr. Dr. Faiting. Fromheden og Endeligheden. Chra. 1883 p 15 f.

kræves først og fremst Bevidsthed og Vilje. Men hvad her skal mindes om er dette: Der kræves til disse Functioner i den skabte Tilværelse og saa Tunge og Haand. — Forbindelsen mellem det tænkende og villende aandelige Subject og det materielle Organ for dets Ord og Handling, mellem Væsenet og dets phænomenale Udtryk i Legemlighed er uendelig intim. Der gives Physiognomier, om hvilke der kan siges: Ingen har Lov til at se saaledes ud: Vanfirede af Hovmod, Lidenskab, sanselig Lyst. Men der gives ogsaa saadanne, som lige saa utvetydigt vidne om en skjøn og ædel Aand Der gives navnlig et Blik, som kun kan komme fra gode Mennesker. Dette peger tilbage til, hvad der er Sandheden i den gamle Forestilling, at Aanden „bygger" sit Legeme, eller den „væver" det (ὑφαινει) som sit synlige Naturvovb, som det heder hos Platon i Phædon „Die Seele selbst muss ihren Körper bauen", heder det hos Schiller i Wallenstein. Aandens Opgave er at pneumatisere sit Legeme ikke blot i den Betydning, at den gjennemtrænger sit Legeme med sit ejendommelige Liv, men ogsaa i den Betydning, at den ethiserer sit Legeme under hellig Selvtugt og saaledes former sin synlige Natur, sin hele synlige Optræden til et saa rent Udtryk for sin egen ejendommelige Fylde som muligt. Det naturgivne Udgangspunkt er visselig dette, at Aanden i sit Legeme har et Organ for sin Selvaabenbaring og sin Virken som noget Givet. Men i Forhold til dette Givne har Aanden samme Opgave som i Forhold til alt umiddelbart Givet: Den skal ogsaa tilegne sig dette Organ i Kraft af sin ethiske Selvbestemmelse

Navnlig har Aanden i Forhold til de umiddelbare Naturdrifter en betydelig Opgave. Vi betegnede Aandens Stilling i Forhold til sin Natur som en kongelig Herskerstilling. Er dette saa, da er det klart, at Forholdet bliver forkert, dersom Aanden bliver Naturens Tjener. Dette sker, dersom den lader Driften herske. Driften skal tages i den sin hele Personlighed, sit hele Liv bestemmende Aands Tjeneste og helliges ved at rettes mod gode Formaal. Derved bliver den umiddelbare Naturdrift til en ethisk god Drift, den umiddelbare Lyst til en god Lyst. Ved Indøvelse bliver det, der oprindelig var distincte Acter af Selvbestemmelse, til permanent Retning i Naturen selv, til Vane. Den „gode Vane" er et Vidnesbyrd om en af Aanden helliget god Natur. Aand og Natur staa i et stadigt Vexelvirkningsforhold til hinanden. Det Aandige, som oprindelig gav sig tilkjende i distincte Acter af bevidst Vilje og Beslutning, omsætter sig gjennem Øvelse og Vane i Natur; og det Naturlige, umiddelbart Driftmæssige omsætter sig gjennem frit Valg og Beslutning i Aand. Her vil det da ogsaa vise sig, ikke blot hvor inderligt dette Vexelvirkningsforhold mellem Aand og Natur er, men navnlig ogsaa, hvor gavnligt det kan blive, at Naturen paavirker Aanden og ikke blot paavirkes af den. Den gode Vane er egnet til i Øjeblikke af aandelig Svaghed eller Uafgjorthed at være et Correctiv for Aanden af uberegneligt Værd. Det personlige Livs Sundhed og Kraft beror væsentligt derpaa, at dette Vexelvirkningsforhold, det Aandiges Omsætning i Naturligt og det Naturliges Omsætning i Aand, realiseres energisk og uhindret.

Et vidunderligt Ihinanden af Aand og Natur er altsaa vort Væsen, et Forhold af uendelig Inderlighed. Den nyere Psychologi synes efterhaanden at blive mer og mer enig om at finde Udtrykket for denne Syntheses Enhed i Begrebet Sjel. Den maa tænkes paa en Gang at have sin pneumatiske og sin somatiske Side og bliver saaledes det Punkt i vort Væsen, gjennem hvilket Aand og Natur correspondere med hinanden. Hvad den daglige Erfaring stadig viser os klart nok som en Virkelighed, nemlig det uafbrudte Vexelvirkningsforhold mellem Aand og Legeme, dette synes ligetil at fordre et virkelig existerende Midtpunkt, en Midler mellem begge Sider af vort Væsen, som er skikket til at være denne Formidlings Bærer, fordi den virkelig har Del i begge Siders Væsen. Dette er da Sjelen, vort Væsens centrale Punkt, der forer det fuldeste menneskelige Liv, fordi det paa en Gang er det aandslegemlige Liv. Men da maa Sjelen være, hvad Schelling siger i sin Dialog Clara „det egentlig Menneskelige i Mennesket", eller vi maa med Martensen betegne Sjelen som „Mennesket selv". Vi ere væsentlig Sjele. Dette stemmer vel med en Mangfoldighed af Steder i den hellige Skrift, hvor Sjel, ψυχή, נפש bruges for at betegne det hele Menneske. Det er ogsaa courant Sprogbrug at tale om saa og saa mange Sjele, hvor der tænkes paa et vist Antal Mennesker, en Sprogbrug, som synes at pege tilbage til Forestillingen om Mennesket som væsentlig Sjel. I samme Retning peger Sproget ogsaa ved den Værdi, det tillægger Prædicatet „sjelfuldt". Dette er en højere, ædlere Betegnelse end det „Aandfulde". En „aand-

fuld" Præstation kan tænkes som noget Koldt og Goldt, som noget, der navnlig intet har med Gemytlet at bestille. Men det er ikke saa med det „Sjelfulde", som foruden at være i Besiddelse af Aand *tillige* er noget mere, og saaledes er noget *helt* Menneskeligt. Den, som har aabnet „hele sin Sjel" for en anden, har givet ham et Indblik i hele sit menneskelige Jeg.[1])

Nærmest maa det nu vistnok siges, at vi *ere* Sjele. Dette Forhold er positivt givet med vor Tilværelse som aandslegemlige Væsener, dersom vor Opfatning af Sjelens Væsen er rigtig. Ud fra dette umiddelbare Forhold har Sjelen at bestemme sig som Aand. Cfr. 1 Cor. 15, 45 Dette gjør den gjennem aandelig Selvudvikling i Bevidsthed og Vilje. Men er Sjelen det rigeste af disse Begreber, da maa det ogsaa omvendt siges, at Aanden har den Opgave at bestemme sig som Sjel. Det umiddelbart Givne maa blive Gjenstand for ethisk Arbejde. Vi maa ogsaa *blive* Sjele, en Proces, der foregaar under Aandens fortsatte Arbejde paa at ethisere sin Natur. Hvor dette Arbejde foregaar med Energi, kan der stundom paavises vidunderlige Ytringer af Kraft. Det svage Legeme kan i en mægtig Aands og en energisk Viljes Tjeneste styrtes til at udholde og præstere det Utrolige. Paa denne Maade **leves der et sterkt Sjeleliv.**

Sporges der efter sanseligt iagttagelige Udtryk for Sjelens aandslegemlige Liv, kunde der mindes om det menneskelige Blik, den menneskelige Mimik, Holdning etc.

[1]) Med ovenstaaende Udvitling kan navnlig sammenlignes *Martensen*, Ethik. Almindelig Del § 22.

Men vi ville særlig minde om det menneskelige Ord. Dette er mere end Lyd, og dette Mere er det Aandige deri. Ordet er en vidunderlig Combination af Aandigt og Naturligt, hvorigjennem Sjelen mere adæquat end ved noget andet Medium aabenbarer sit Væsen udad. Den nyere Sprogvidenskab har betræftet, hvad allerede Locke og Leibnitz have udtalt, at ethvert aandigt Bevidstheds-indhold sprogligt skaffer sig sit Udtryk gjennem Symboler, der uvindeligt ere hentede fra det Materielle.[1]) Her, i Ordet, viser det sig særligen, at Aanden har Evne til at corporisere sig i Overensstemmelse med sin Gjendommelighed, og alt, hvad der kommer ind under denne Aandens Corporiation, hører med til vort Væsens Selvbestemmelse som Sjel.

I Menneskets Bestemmelse som Sjel have vi Udgangspunktet for Erkjendelsen af dets Gudbilledlighed i dette Ords omfattende Betydning, imago Dei generaliter accepta. Er Gud den, som i Absoluthed repræsenterer al gyldig Tilværelse, da gives der ingen saadan, som ikke bærer Præg af hans Væsen, der satte den som et Udtryk for sin Tanke. Han har intetsteds ladet sig uden Vidnesbyrd om sig selv. For saa vidt have vi kunnet tale om Verdens Gudbilledlighed. Men den er endnu ufuldkommen, saa længe Verden kun tænkes som det Naturlige. Verden som et „Nødvendighedens Rige" kan kun ensidigen afspejle Gud. Den er Gudelighedens Udtryk for det Nødvendige, hvilket vi ganske vist have

[1]) Cfr. Høffding l. c. p. 2.

maattet erkjende som Moment i Guds Væsen, men ogsaa kun som Moment. Først i en Tilværelse, som paa en Gang i Endelighed repræsenterer baade det Nødvendige og det Frie, baade Natur og Aand, først i Sjelen som existerende Enhed af Aand og Natur finde vi i højere Forstand Endelighedens Billede af ham, som i Absoluthed repræsenterer Altilværelsen. Om Sjel tales der vistnok ogsaa for den lavere Tilværelses Vedkommende. Men gudbilledlig i højere Forstand er først den menneskelige Sjel som aandelig Personlighed eller Selv. Som personligt selvbevidst og selvbestemmende Sjel har Mennesket en gudbilledlig Udrustning, der hæver det over al upersonlig Tilværelse. Guds Absoluthed have vi fundet betegnet ved hans Uafhængighed af alt andet end sig selv. Han sætter sig selv, bestemmer sig selv, beror i hele sit Væsen og hele sin Væren paa sig selv alene. Et Afbillede heraf have vi i Menneskets relative Selvstændighed. Som Personlighed har det fremfor alt Ikkepersonligt Evne til at bestemme sig selv i sat, afledet og for saa vidt relativ Selvstændighed. Det bestemmes ikke blot, men bestemmer virkelig ogsaa sig selv og ved sig saaledes selvbestemt. Og ligesom Gud i Kraft af sin absolute Selvstændighed sætter Verden for sig, saaledes sætter Mennesket, Verdens skabte Herre, Verden for sig i Kraft af sin relative Selvstændighed. Men Mennesket har Selvets ejendommelige Evne, ikke blot til at bestemme sig selv over for Verden og Verden over for sig selv, men ogsaa til at bestemme sig selv over for Gud. Dette Sidste viser maaske bedst Gudbilledligheden som relativ Selvstændighed.

Menneskets Væsen er organisk ét i sig selv og ét over for den øvrige Skabning. Det er til enhver Tid identisk med sig selv. Menneskeslægten udgjør en Enhed, som kun kan forklares ved dens Nedstammen fra ét Par. Gn. 1, 27. 2, 7. 21 f; Act 17, 26. Der er dem, som mene, at de forskjellige Menneskeracer adskille sig saa væsentligt fra hverandre, at man ikke kan antage, at alle Mennesker nedstamme fra et og samme Par. Hvad der dogmatisk er at sige hertil er væsentlig dette, at Menneskeslægtens Enhed er den nødvendige Forudsætning for at forstaa, at Menneskeheden kan have en fremadskridende Udvikling, en Historie, en fælles Synd og Skyld (Ro. 5, 12 ff), en Frelser (1 Tim. 2, 5), ét fælles Maal (1 Tim. 2, 4). Alene under den samme Forudsætning formaa vi at leve et Kjærlighedsliv i Forhold til den hele Slægt som et Samfund af Søskende.[1])

Begrebet om det menneskelige Væsens ejendommelige og afsluttede Enhed over for den øvrige Skabning trænges ved den moderne Theori om Menneskets naturlige Til-

[1]) Der er flere Videnskaber, som ere interesserede i Spørgsmaalet. Hvad Ethnologi, Lingvistik etc have at sige derom vedkommer os strengt taget ikke her. Vi skulle kun i Korthed minde om, at fremragende Forskere mene, at de Forskjelligheder, der paaberaabes til Fordel for Læren om en Nedstammelse fra flere Par (Hjerneskallens Form, Hjernens Omfang, Hudfarve o. s. v.) meget vel lade sig forklare som Følge af Kulturstandpunkt, Levemaade, Klima og andre ydre Omstændigheder. Fremdeles: Den sprogsammenlignende Forskning peger mer og mer tilbage til en oprindelig Enhed i det menneskelige Sprog; og den sammenlignende Religionsforskning bringer ligeledes for Dagen de mærkeligste Vidnesbyrd om en oprindelig Enhed i religiøse Forestillinger.

blivelse ved Udvikling fra lavere Former af Livet. Ifølge Darwins Transmutationstheori er der ingen bestemt Grændse mellem Dyr og Menneske. I uberegneligt lange Tidsrum har alt organisk Liv udviklet sig enten af en enkelt eller af nogle faa Grundformer, saaledes at det Højere efterhaanden har udvitlet sig af det Lavere, Dyrelivet af Plantelivet, Mennesket af Dyret. Vi skulle ikke miskjende, at ogsaa den storartede Forskning, der har faaet et Udslag i Darwinismen, maaske vil vise sig at have sin positive Betydning for Anthropologiens Udvikling. Den har sat et betydeligt Arbejde ind til Fordel for Begrebet om alt skabt Livs væsentlige Enhed i Modsætning til de ældre dualistiske Forestillinger om Forholdet mellem Aand og Natur. Og naar man ad denne Vej kommer til at danne sig langt højere Forestillinger om Dyrets Intelligens, end man tidligere har villet give Plads for, da forbeholde vi os senere at paavise, at dette i Virkeligheden stemmer bedre med den hellige Skrifts Biologi end de Forestillinger, der for vare de kirkeligt courante. Heller ikke lader det sig indse, hvorfor eller hvorledes en endog meget betydelig Lighed mellem Mennesket og Dyret skulde kunne genere os. Men naar denne Bestræbelse for at hæve vore Forestillinger om Dyret ledsages af en tilsvarende Bestræbelse for at nedsætte Mennesket indtil det Punkt, da Grændsen mellem begge udviskes, naar man indenfor Begrebet om det substantielt ene Liv ikke længer opdager nogen qvalitativ Forskjel (men kun en graduel), ikke længer anerkjender hos Mennesket et væsentligt andet end hos Dyret, da kommer man i

Strid med en Sandhed, som vi allerede for foreløbigt have pegt paa: Som den første Celle ikke tilstrækkeligen lader sig forklare som Product af et Uorganisk, saa lader det første Selv sig ikke tilstrækkeligen forklare som Udviklingsresultat af det Selvløse. Selvet er et specifikt Nyt, som Mennesket har fremfor det lavere Liv. Dets personlige Selvbevidsthed og Selvbestemmelse, dets religiøse Bevidsthed have vi lært at kjende ikke blot som et gradvelt Højere end det, Naturlivet viser os, men tillige som noget qualitativt andet, der sætter en Kløft mellem Mennesket som Selv og Naturen som det Selvløse, der ikke lader sig udfylde. Forestillingen om Mennesket som et højeste Dyr er tilsidst en materialistisk Forestilling, der nødvendig maa støde an imod hele vor sædelige og religiøst bestemte Bevidsthedz Indhold, som er den Basis, hvorpaa vor dogmatiske Betragning hviler.

Man har spurgt, om Gud ideelig skaber nye Sjele (Creatianismus), eller om vor sjælelige Tilblivelse er at forklare ved Overførelse fra det ene Individ til det andet (Traducianismus), eller endelig, om vort Liv her er en Gjentagelse af en tidligere Tilværelse (Præexistentianismus).

Vi begynde med den ældste Hypothese. Platon antog, at Sjelen ligesom Ideen er evig og derfor uden Tilblivelse, ligesom den er uden Ophør. Verdensskaberen hensatte oprindelig enhver af Sjelene paa sin Stjerne, hvor de førte en salig Tilværelse (Timæos). Men Sjelen er falden, idet den har ladet sig forlede af sit Sandselighedselement (Phædros). Som Følge af dette Fald kom den en lavere Tilværelse i Legemlighed paa Jorden.

Dette Fordelivs Opgave er at overvinde den ihvende Sanselighed, og den, der overvinder den, vender tilbage til det salige Liv paa sin Stjerne. Men den, som overvindes af Sanseligheden, fødes paany til en lavere Tilværelse, indtil han ved fortsat Synd gaar over i Dyrs Legemer og løses ikke fra denne Sjelevandring, for han har overvundet Sanseligheden. Beviset for vor Præexistens føres ved Begrebet ἀνάμνησις. Al vor Erkjendelse beror paa Erindring. Thi den, som forstaar at spørge ret, formaar at lokke ud af en anden en Viden, om hvilken det altsaa for det første er vitterligt, at han har den, men om hvilken det dernæst tillige er vitterligt, at han ikke har faaet den fra nogen i dette Liv: Altsaa maa den skrive sig fra en tidligere Tilværelse. Saaledes ogsaa Philo, fra hvem Læren om Sjelens Præexistens er gaaen over til Origenes. Skabningen har efter ham ingen Begyndelse. Den er i evig Vorden. Oprindelig har Gud været omgiven af en Skare Aander, der alle stode paa samme Trin af Fuldkommenhed. Som Følge af et Fald blandt disse Aander, til Straf og Lutring føres de Legemer. Gjentagne Fald kræve nye, utallige Fødsler, indtil Maalet naaes: alles fuldkomne Renselse og endelige Frelse, idet Gud bliver alt i alle: Apokatastasis. — Tanken er gjenoptagen og videre udført af Julius Müller for at forklare Arvesynden. Han tror, at vi nødvendig maa antage en Tilværelse og et Fald før vor Tilværelse paa denne Jord, da den Synd, hvormed vi ere fødte, men især den Skyld, som hviler paa os fra Fødselen af, ellers vilde være uforklarlige. „Saa

ledes komme vi til Begrebet om en forud for vor individuelle Tilværelse i Tiden grundet Syndighed, som, fordi den umiddelbart eller i sine uundgaaelige Følger fører Skyld med sig, maa have sin Oprindelse i vor personlige Selvafgjørelse."[1]) Ogsaa Kant mener, at vi til Forklaring af det radicale Onde hos Mennesket behøve Forestillingen om en præexistentiel syndig Selvbestemmelse. Paa lignende Maade ogsaa Schelling. Spørges der, om alle Sjele i Præexistensen ere faldne, eiterdi alle Mennesker i denne Verden have Synd og Skyld, da svares der, at Theorien ikke indeholder dette, men kun, at de Sjele ere sendte til denne Jord, som tidligere ere faldne.

Disse Forestillinger ligge udenfor den christelige Bevidsthed. Den kjender vor Syndighed kun som sat med vor timelige Vorden, og den har ingen anden Forklaring af denne Syndigheds Almindelighed end dens Forplantelse ved Arv fra ét Menneske, Slægtens Stamfader, Gn. 3; Ro. 5, 12 ff. Spørgsmaalet om Arvesynden vedkommer os forøvrigt ikke her. Derimod turde det vise sig, at Præexistentianismen i en anden Retning indeholder et Sandhedsmoment, som retteligen kan nævnes her. Psalmisten skriver: „Som udannet Foster saa dine Øjne mig, og i din Bog bleve de alle opskrevne, de Dage, som bleve bestemte, da der ikke var én iblandt dem." Ps. 139, 16. Og Herren siger hos Jeremia: „Forend jeg dan-

[1]) Jul. Müller, Lehre von der Sünde II. p. 496 ff.

nede dig i Moders Liv, kjendte jeg dig." Jer. 1, 5. Platons Tanke om Ideernes nødvendige Evighed indeholder selv en stor og sand Ide, naar vi kun ikke derved med ham tænke paa et Ideernes Rige udenfor Gud, men et Iderige i Guds egen Bevidsthed. Vi have erkjendt Verdensideen som noget Evigt i Gud. En ligefrem Consequens heraf er det, naar vi betegne vort menneskelige Væsens Ide i Betydning af Væsenets Mulighed som noget Evigt i Gud. Cfr. Jes. 25, 1; 37, 26. Naar Gud betegnes som *καλῶν τὰ μὴ ὄντα ὡς ὄντα*, Ro. 4, 17, og naar der tales om „det Synliges" Vorden af det Usynlige, *τὸ μὴ ἐκ φαινομένων*, Hbr. 11, 3, idet der paa begge Steder benyttes den relative Negtelsespartikel *μὴ* — da have vi Grund til at tro, at dette „ikke Værende" eller „ikke tilsyne Værende" henviser os til evige Ideer i Gud, som beskjæftigede ham, før Verden blev. Dette fremgaar ogsaa af den guddommelige Raadslutning, der gik forud for Menneskets Skabelse: „Lader os skabe Mennesker i vort Billede, efter vor Lignelse." Gn. 1, 26. Det endnu uskabte Menneske staar i sin Gudbilledlighed som Ide for Guds Tanke. Som guddommelig Ide har Verden og med den Mennesket evig Tilværelse i Gud. Eph. 1, 4 f; 1 Ptr. 1, 6 f; Ro. 8, 28—30; 2 Tim. 1, 9; Apoc. 13, 8; 17, 8. Al Tilværelse er Virkeliggjørelse af guddommelige Ideer. Paa disse kan Martensens poetiske Skildring anvendes: „De evige Muligheder lege for Guds Aasyn som magiske Virkeligheder, som en himmelsk Hærskare af Syner, af plastiske Forbil-

leder for en Aabenbaring ad extra, til hvilken de ligesom begjære at løslades."[1])

Ogsaa den Lære, at hver enkelt Menneskesjel skabes ind i det voxende Legeme, Creatianismen, har en Forarbejder i den græske Philosophi. Aristoteles forkaster Platons Lære om Præexistens og Sjelevandring. Sjelens Tilværelse er efter ham nødvendig knyttet til Legemets. Den maa blive til med Legemet, en Lære, som hænger sammen med hans Lære om Ideens Væren i Phænomenet. — Uden at være romersk Kirkelære er Creatianismen i det Hele bleven forsvaret af den romerske Kirkes Lærere. Den ældre Scholastik tror at maatte holde paa denne Forestilling i Modsætning til materialistiske Anskuelser om vort personlige Væsens Vorden, men kommer derved over i dualistiske Forestillinger. „Ikke Aanden, men kun Kjødet (her = Legemet) bliver til ved Overførelse. Altsaa: Ikke efter Aanden, men kun efter Kjødet overføres Arvesynden fra Forældrene." Saaledes Petrus Lombardus.[2]) Thomas lærer, at Aanden som anima sensitiva overføres, men Aanden som anima intellectiva skabes.[3]) — Den Tanke, at Sjelen faar sit syndige Præg af Legemet, er en Forestilling, der har sin Rod i den dualistiske Anskuelse, at Legemligheden i og for sig er det Urene. Creatianismen søger bibelsk Støtte i Steder som Jer. 38, 16; Jes. 57, 16; Sach. 12, 1; Ps.

[1]) Dogm. p. 144.
[2]) Libb. Sentent. Lib. II, dist. 31.
[3]) Summa I. Qu. 118 Art. 1. 2.

119, 73: Job 10, 12; 23, 4: Num. 16, 22: 27, 16: Hbr. 12, 9.

Lige saa lidt som Creatianismen egentlig er kirkeligt vedtagen romersk Lære kan Traducianismen betegnes som den lutherske Kirkes Lære. Brenz var Creatianer, og af Luther har man Udtalelser i creatianisk Retning. For Tertullian var Traducianismen den naturlige Consequens af hans sterke Begreb om det menneskelige Væsens uopløselige Enhed, der endog, som før anført, bragte ham til at anse Aanden for noget finere Legemligt.[1]) Ogsaa Athanasius og Gregor af Nyssa vare Traducianere. Augustin vovede ikke at erklære sig afgjørende: Non sum ausus aliquid definire, quia fateor me nescire. Det overvejende Antal af den lutherske Kirkes Dogmatikere lære traducianisk. Man anfører navnlig følgende Grunde: Skabelsen er en engang fuldbyrdet Kjendsgjerning, der ikke kan antages at gjentage sig ved hvert Menneskes Vorden. Dernæst: Arvesynden maatte efter creatianisk Opfatning enten komme fra Gud og være medskabt, eller den maatte komme fra vor legemlige Natur. Endelig: „Kun under den Forudsætning, at Christus til alle Sider af menneskelig Væsenstilværelse har sin Rod i uadskillelig Sammenhæng med Menneskeheden, var dennes

[1]) Duas species confitebimur seminis, corporalem et animalem, indiscretas tamen vindicamus, et hoc modo contemporales ejusdem momenti. — Unico igitur impetu utriusque (carnis et animæ) toto homine concusso despumatur semen totius hominis habens ex corporali substantia humorem, ex anima calorem.

uflirige Forløsning ved ham mulig. Thi udgaaende fra den Sætning, at Gregor af Nazianz, at hvad Christus ikke har paataget sig, det har han heller ikke forløst: τὸ ἀπρόσληπτον ἀθεράπευτον, sige vore gamle Dogmatikere med Rette: Dersom Christus ikke havde taget den Aand fra Mariae Aand, da havde han heller ikke gjenløst den menneskelige Aand."[1])

Den hellige Skrift synes at erklære sig traducianistisk paa Steder som Gen. 5, 3; Act. 17, 26. Den indre Hemmelighed af vor Tilblivelse er os skjult. „At kjende dette er mig for underligt, det er for højt, jeg magter det ej." Ps. 139, 6. Thi „paa underlig Vis er jeg [illegible] bleven dannet" — „dannet i det Skjulte, da jeg blev [illegible] i Jordens Dybder." Ps. 139, 14. 15. Traducianismen har sin sikre Begrundelse i det christelige Begreb om det menneskelige Væsens Enhed. Men bliver den ensidig, exclusivt fastholdt, da kommer den til at fornegte en væsentlig Sandhed, ligesom omvendt den ikke exclusive Creatianismus indeholder et Moment af Sandhed.[2]) I den samme hellige Skrift, som lærer os, at vi ere fødte i Overtrædelse og undfangne af vor Moder i Synd (Ps. 51), siger Herren ogsaa: „Jeg dannede dig i Moders Liv." Jer. 1, 5. Dette Sidste tør vistnok ikke opfattes som Skabelse i egentlig Forstand, men er dog en Forestilling, som udtrykker, hvad der maa holdes for Sandhed i Creatianismen: At Gud er directe medvirkende til at

[1]) Delitzsch, Psychologi p. 113.
[2]) Cfr. Martensen, Dogm. § 74.

anlægge og bestemme vort Væsen, aandeligt og naturligt. Man gaar ud fra en uholdbar dualistisk Forestilling, idet man rejser Spørgsmaalet om Traducianisme eller Creatianisme blot med Hensyn til en Del af vort menneskelige Væsen, den immaterielle Del, som man enten kalder Aand eller Sjel. Begrebsmæssigt og skriftmæssigt rigtigere tro vi det at være, at man her ser bort fra denne Distinction og spørger under Et om, hvorledes vort Væsens Vorden i dets Helhed er at forklare i denne Henseende. Gaa vi ud fra, at vi aandeligt og naturligt ere Udgaver af det fælles Menneskelige, det Almenmenneskelige, hvilket er en Sandhed, da synes den traducianske Forklaring af vor Vorden tilstrækkelig. Men paa samme Tid er det Sandhed, at der i hvert enkelt menneskeligt Individ er et Nyt. Hos enhver er der noget Ejendommeligt, som ikke tilstrækkeligen lader sig forklare som Product af det Arvede. Dette aandeligt og naturligt Individuelle synes som det Nye, fra alle sine Forudsætninger Forskjellige, at kræve en creatianisk Faktor for sin Vorden.

Den lutherske Dogmatik lærer bestemt: Homo est animal, constans anima rationali et corpore organico a Deo conditum, ipsiusque imagine in prima creatione condecoratum, ad creatorem sincere colendum, vitam pie traducendam et aeternam beatitudinem consequendam. (Hollaz).

Adam sexta hexaëmeri primi die a Deo conditus, omnium hominum primus est, totiusque generis humani per orbem universum parens. (Quenſtedt).

Modus productionis in eo constitit, quod Deus hominem fecit a) suscepta singurlari de hoc opificio deliberatione; b) immediate suis, ut sic dicam, manibus; c) ornate et eleganter; d) successive, primum corpus formando, deinde animam ipsi inspirando.

Corpus est vera pars hominis, sine quo non est verus et integer homo. Anima humana non est a Deo conjecta in corpus, tanquam in carcerem squalidum, quo impediatur, quominus prompte se elevare et subvolare possit ad Deum cognoscendum, amandum et venerandum. — Anima inspirata dicitur a Deo sed non ex Deo. Neque enim de substantia sua Deus animam homini inspiravit. — Anima humana neque ex essentia divina effluxit, neque per spiritualem regenerationem atque mysticam cum Deo triuno unionem in essentiam divinam redit aut refluit. (Hollaz). Hominem creavit Deus; corpus quidem ejus ex terra, animam vero ex nihilo producens et corpori conjungens.

Trichotomien forkaſtes. I Anledning af 1 Theſ. 5, 23 og Hbr. 4, 12 bemerkes: Per spiritum scriptura sacra in ejusmodi dictis non intelligit aliquem spiritum ab anima humana substantialiter differentem sed partem animæ superiorem.

2.

Gudsbegrebets Historie er en Historie om, hvorledes den religiøse Menneskeaand har fattet Gud enten i abstract Modsætningsforhold til Verden, som Aanden i oprindelig og væsentlig Modsigelse med Naturen: Dualismens Betragtning; eller i en Væsensenhed med Verden, i en Identitet af Gud og Verden, der ikke levner Plads for Begrebet om Verden som et relativt Selvstændigt: Monismens Betragtning. Ved Bestemmelsen af Menneskets Væsen gjentager denne Betragtning sig saaledes, at Begrebet om Forholdet mellem Gud og Verden overføres paa Mennesket som et Forhold mellem Aand og Natur i Mennesket selv. Dualismen fatter dette som et substantielt Modsætningsforhold, Monismen som et Identitetsforhold, hvorved da Pantheismen spiritualistisk sætter Aanden som det ene Gyldige, for hvilket Naturen kun er Form, Product eller Gjennemgangsled i Udviklingen, medens Pankosmismen materialistisk fatter Naturen kun som Materie, Materien som det ene Gyldige og Aanden kun som Form for eller Product af det Materielle. Det Begreb om Menneskets Væsen, som vi i det Foregaaende have opstillet i Overensstemmelse med Christendommens Principer, har dels udviklet sig i Modsætning til disse Anskuelser, dels har det i sig optaget og bragt til Enhed de modsatte Sandhedselementer deri.

Til Parsismens dualistiske Theologi svarer en dualistisk Anthropologi. Paa characteristisk Maade giver dette sig tilkjende gjennem et Sted i Bundehesch, Zenda-

vestas officielle dogmatiske Commentar. Menneskenes Aander føre oprindelig en præexistent, legemløs Tilværelse i Himlen under Navn af Fravashis. Vistnok er det nu den gode Gud, Ahura, som har givet dem en legemlig Tilværelse paa Jorden. Men Anledningen hertil er følgende: Ahura spørger Aanderne, om de ønske for bestandig at fortsætte sin legemløse Tilværelse i Himlen under stadig Frygt for Angreb fra Anro mainyus's, fra Mørkets Rige, eller om de ønske at beklædes med Legemer, hvorved de komme i umiddelbar Berørelse med det Onde, hvilket rigtignok ogsaa vil give dem Anledning til Kamp med og Sejer over det Onde. Fravashis foretrække det Sidste. Aandens Beklædning med Legemlighed er altsaa Begyndelsen til dens Beroring med det evigt existerende Onde, som skal bekjæmpes. Grundlaget for denne Mythe kan aabenbarligen kun søges i en dualistisk Forestilling om Forholdet mellem Aand og Natur som et Forhold mellem det substantielt Gode og det substantielt Onde.

Vi indskrænke vor Betragtning af den mythiske Dualisme til denne Hovedrepræsentant og gaa over til den philosophiske. Her er Platon Hovedrepræsentanten. Begrebet Sjel opfatter Platon først og fremst ikke som blot Aand, men som et Sammensat, bestaaende af Aand og Natur, hvad der i Timæos drastisk udtrykkes paa den Maade, at den Blanding, hvoraf Sjelen blev dannet, ikke var ganske ren. Der er et Moment af Natur allerede i den præexistente Menneskesjel. Dette erfares som Sanselighed. Den før

sit Legeme existerende Sjel føler i sig Sanselighedens Drifter. Dens Opgave er at beherske Naturdriften. Sjelens aandige Bestanddel er nemlig dens „bedre" og Naturbestanddelen dens „slettere" Del. Det Onde skriver sig overhoved fra det Physiske. I Phædros føres Bevis for Sjelens Tilværelse fra Evighed af (den er det altid Selvbevægede), og Forholdet mellem det Aandige og det Naturlige i Menneskets Væsen sammenlignes med Forholdet mellem et Forspand af Heste, af hvilke den ene drager opad mod Ideens ulegemlige Verden og den anden nedad mod det Materielle. Sjelens Historie er denne: I sin evige Præexistens har den ført et Liv i salig Beskuelse. Men Naturelementet (den onde Hest i Billedet) har faaet Overmagten over det Aandige, og den føres et Legeme paa Jorden som Følge af sin Synd. Legemet er ikke som Sjelen dannet af den højeste Gud, men af underordnede Magter, og vort Liv i Legemlighed er en Tugt, en Tilværelse, hvis Formaal er Renselse fra den syndige Besmittelse, Sjelen har paadraget sig ved sit præexistentielle Fald. — I Phædon læres det, at Døden er et Gode for den Gode af den Grund, at han da bliver fri fra Legemet, det naturlige Sede for de onde Lyster, han har kjæmpet med i Livet. Derfor længes Philosophen efter Døden. Den legemløse Tilværelse er overhoved den fuldkomneste. Det Naturlige kan kun forstyrre Sjelen i dens væsentlige Function: Sandhedserkjendelsen. Ulegemlig Tilværelse er derfor ogsaa de Vises salige Maal: ἄνευ τε σωμάτων ζῷσι. Betragtningens Dualisme er her klar nok. Det Physiske er det Onde i

Modsætning til den rene Aand. Og Menneskesjelen er prædisponeret for det Onde allerede derved, at den oprindeligt har i sig et Naturelement. Derimod skulle vi ikke undlade at bemerke, at paa samme Tid som denne Dualisme behersker Systemet i dets Hethed, spores der ogsaa uvilkaarlige Tendenser til en højere Betragtning, saaledes ved den Betydning, der i Phædros tillægges den phænomenale Stjønhed, det relative Værd, der i Philebos tillægges den phænomenale Nydelse, og især den merkelige Rolle, Kjærligheden spiller i Sympofion, hvor den ligetil fremstilles som et Begreb, der i sig forener Aandigt og Naturligt, Ethisk og Physisk i en højere harmonisk Enhed. Men disse Tilsprang til en fuldt harmonisk Anthropologi formaa ikke at trænge den dualistiske Grundbetragtning tilbage.

Nærmere den monistiske Betragtning synes i visse Maader Aristoteles at staa. Hans System tilstræber en Enhed i Begrebet om det kosmiske Liv. Sjelen er for ham Livet, de organiske Legemers Livsprincip, intet Stof, men alle Livsvirksomheders ideale Enhed og Kilde. Overgangen fra Uorganisk til Organisk er for Aristoteles successiv og flydende. Selv den uorganiske Natur tillægger han et Slags Liv. Dernæst kommer Planten, som tillægges en „ernærende" Sjel, Dyret med en „følende" Sjel og Mennesket, hvis Sjel fremfor de lavere Organismers har Fornuft, *νοῦς*. Paa Mennesket er alt anlagt. Alt er til for dets Skyld. Den fornuftige Sjel er efter sit Væsen Et med den guddommelige Fornuft, ja kan siges at være denne i individuel Existens, dog saa, at

hvad der hos Gud er virksom Virkelighed, hos Mennesket nærmest er Potens eller Anlæg. Den umiddelbare Menneskesjel er en tabula rasa for al Empiri. Men Dualismen lader sig dog ikke miskjende. Vi have allerede seet, at Aristoteles ikke formaar at hævde det Naturliges, det Materielles, overhoved det Phænomenales Gyldighed i Sandhed, om han end lægger det Ideale ind i Phænomenet. Thi dette vinder ikke som saadant Gyldighed derved, at der kun er noget andet Selvgyldigt deri, det Ideale nemlig. Dette maa vel ogsaa gjælde om Menneskets phænomenale Natur i Forhold til νοῦς. Aand og Natur blive vistnok et Ihinanden, men snarere et mechanisk end et organisk. Dertil kommer en Dualisme indenfor Sjelens eget Væsen der er en Gjentagelse af den platoniske Dobbelthed i andre Former. Den Fornuft nemlig, som er Menneskesjelens ejendommelige Prærogativ, betegnes som en dobbelt: en lidende, νοῦς παθητικὸς og en virksom, νοῦς ποιητικὸς. Den sidste alene er absolut naturløs og dermed tillige alene sand Virkelighed, evig og udødelig. Den har ingen Begyndelse i Tiden. Den første Del derimod synes ikke at være andet end den sanselige Natur i dens Forhold til Tænkningen og er som saadan dødelig og forgjængelig. Det aristoteliske Personlighedsbegreb lider overhoved under en Dualismus af Form og Materie, hvori egentlig kun det intellectuelt Sjelelige, der betegnes som Formen, faar sand Gyldighed. Til Begrebet om en sand organisk Enhed af Aand og Natur, hvorunder begge Kategorier fuldt komme til sin Ret, formaar den aristoteliske Psychologi

ikke at bringe det. Den søger ud over Platonismens Ensidighed, men kommer ingenlunde helt ud derover

Dualismen gjentager sig hos Philo. Betegnende for hans Tanker om det Materielles væsentlige Modsætningsforhold til det Aandelige er den Forestilling, at Menneskets legemlige Del ikke daterer sig fra Gud paa samme Maade som Aanden. Det Naturlige i os hører til det Stof, som Gud forefandt, da han dannede Verden. Mennesket bestaar derfor af to Dele, eller det er af „en dobbelt Art: den himmelske (ɔ: aandelige) og den jordiske (ɔ: legemlige). Den himmelske er fri for det Forgjængelige og i det Hele for det jordiske Væsen". Kun den himmelske Del er af Gud, fordi kun den er i Slægt med hans eget aandelige Væsen. „Derfor siges det ikke om den himmelske Del, at den er dannet, men at den er formet til Guds Billede, medens den jordiske ikke er Mesterens Afkom". Fra Legemligheden skriver sig ikke blot Døden, men ogsaa Synden. Legemligheden er ikke engang formet af den højeste Gud, men af lavere Aander. „Thi for selve den Almægtige sømmede det sig ikke i den fornuftige Aand at bane Vej til det Onde, hvorfor han overlod den Del af Verket til sine Tjenere". [1])

Ifølge Nyplatonismen fremgaar νοῦς af det Ene eller Gud som dets Billede, εἰκών, og Sjelen ligesaa af νοῦς. Her gjenoptages Platons Lære om Sjelens Dobbeltsidighed. Den har baade et idealt og et sanseligt Element. Den betegnes dog ikke som legemlig, men som immateriel Substans. Sjelen frembringer det Legemlige. I

[1]) Cir. Fort.s Den ældste kirkel. Apologi p. 108 ff.

sin ubestemte Almindelighed er det Legemlige τὸ μὴ ὄν og tillige τὸ κακόν. Virkelig Tilværelse, οὐσία, tilkommer egentlig kun det Ideelle, men ikke det Sanselige. Dualismen mellem Aandeligt og Naturligt viser sig ogsaa i den Anskuelse, at Sjelene ved at stige ned i Sanselighedens Verden og iføre sig Legemlighed have taget Skade, idet de have glemt sin himmelske Oprindelse.

En fremragende Repræsentant for dualistisk Anthropologi i senere Tider var Cartesius. Den højeste Substans er Gud. Ved Substans forstaaes res, quæ ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existendum. Men foruden Gud gives der to andre Substanser af lavere Potens, nemlig den tænkende Substans, Sjelen, og den udstrakte Substans, Legemet, som til sin Existens behøve Gud. Begge Existenser have det cartesianske Sandhedscriterium: Vi kunne danne os en klar og bestemt Forestilling om dem begge. Men disse Substanser ere fuldkommen heterogene, og der gives intet substantielt Formidlende mellem dem. Forholdet er et mechanisk: opposita juxta se posita i den samme Personlighed. Da Aanden (eller Sjelen) ikke er udstrakt, kan den kun i et eneste Punkt træde i Berørelse med Legemet. Dette Punkt tænkes i Hjernen. Indvirke paa hinanden kunne de to Substanser kun ifølge Guds concursus eller assistentia. Han træder til som en Deus ex machina. Der gives ingen Væsenets Enhed, som kan forklare denne Vexelvirkning, der dog i og for sig ikke lader sig negte. Occasionalismen, hvis Ophavsmand var Geulinx, træder til med en Forklaring, som søger at være mindre mechanistisk: Gud

benytter visse legemlige Tilstande som Anledning til at fremkalde sjelelige Forestillinger og omvendt visse Rørelser i Viljen til at fremkalde legemlige Bevægelser. Fra begge Sider bliver der altsaa ikke Tale om virkelig og virksom Aarsag, men kun om Anledning eller „Lejlighedsaarsag", occasio, causa occasionalis. Geulinx har ikke med Tydelighed klargjort, om han herved mener, at Gud træder til som den Virkende ved hver enkelt Anledning, eller om han kun skal tænkes som det første Ophav til den saaledes bestaaende Overensstemmelse mellem vort Væsens to Sider.

Leibnitz har i sin Anthropologi ligesom Aristoteles et monistisk Ugangspunkt, men ender som han i en dualistisk Betragtning af Forholdet mellem Aand og Natur (eller „Sjel og Legeme"). L's. Monadelære indeholder Begrebet om en sammenhængende, opadstigende Række af Væsener. Monaden er det oprindeligt Værende, et „metaphysisk Punkt", der ikke som Atomerne har nogen Udstrækning. Monaden er Substans. Men Substansen er væsentlig virksom Kraft. Alle Monader tænkes i Besiddelse af Forestillinger; de afspejle alle Universet og repræsentere Universet, saa at den, der fuldeligen kjendte en Monade, vilde eo ipso erkjende Universet. I Monadernes Forestillingsevne er der en Gradation. Den højeste Monade er Gud. Men allerede i deres laveste Former, i den laveste Naturtilværelse begynde de ubevidste Forestillinger, petites apperceptions. Menneskets Sjel er en tænkende Monade, der er istand til at danne sig bevidste og tydelige Forestillinger. Alle Sjele ere Monader. Men ved den nærmere Analyse kommer Dualismen her tilsyne. Monaderne

kunne ikke modtage Indtryk udenfra. Foreſtilling og Bevægelſe ſtaa ikke i noget organiſk Aarſagsforhold til hinanden. Deres Overensſtemmelſe beror mechaniſk paa en Harmoni, ſom er forud beſtemt af Gud: Harmonia præstabilita. Anvendes dette generelt paa Forholdet mellem Menneſkets Sjel og Legeme, da udtrykker Leibnitz ſin Tanke ved det berømte Billede af to oprindeligt lige ſtillede Uhre. Et virkeligt Aarſagsforhold mellem ſjelelig og legemlig Subſtans antager L. lige ſaa lidt ſom Carteſius og Geulinx. De ere ſaa heterogene, at en influxus physicus fra Legemets Side ſaa vel ſom det Omvendte er en Umulighed. Men naar hver af Subſtanſerne udvikle ſig ſpontant efter de af Gud oprindeligt for hver iſær ſatte Love, da ville de altid være i Overensſtemmelſe, conformité. Men enhver ſjelelig Monade har et Svøb af Legemlighed, ſom den aldrig taber. Der gives ingen Udødelighed i Betydning af en Tilværelſe i blot Aand.

Den hidtil betragtede philoſophiſke Udvikling hviler paa den Forudſætning, at der gives en theoretiſk gyldig Metaphyſik, eller at de ideale Objecter lade ſig erkjende med Vished. Denne Forudſætning opgiver Kant, for hvem ethvert ſaadant Object er en Ding an ſich, ſom er theoretiſk uerkjendelig. Al vor theoretiſke Erkjendelſe er bunden til Empirien. Derved er Kant bleven Banebryder for den moderne Naturalisme, der ogſaa tager ſit Udgangspunkt hos ham, ſom vi ſiden ſkulle ſe. Vor Fornuft ſøger ud over Erfaringen for at danne ſig Begreber om Gud, om Sjelen og om et tranſcendent Forhold mellem Gud og Verden. Men theoretiſk Gyldighed have

ingen af disse Begreber, just fordi de søge ud over det Erfaringsmæssige, der alene er tilgjængeligt for vore Begreber. Den rationale Psychologi begaar den Fejl, at den anvender et empirisk Substansbegreb paa et transcendentalt Object, nemlig Sjelen. Om der gives en sjelelig Substans over for den legemlige, om der gives en Overensstemmelse mellem den og den legemlige og et virksomt Forhold mellem begge, dette kan theoretisk kun henstilles som Muligheder. Men besvare Spørgsmaalene kan den rationale Psychologi ikke. — Denne Psychologi maa opgives for at give Plads for den practiske Fornufts umiddelbare Fordringer, eller om man vil, for Troens umiddelbare Postulater. Vi have en practisk moralsk Bevidsthed, vi staa under et kategorisk Imperativ som et Factum, der practisk giver os tilbage, hvad der theoretisk maa opgives. Saavel Visheden om Gud og om Udødeligheden som Visheden om vor egen ethisk frie aandelige Personlighed ere Postulater af den rene practiske Fornuft. Dertil klynger Philosophen sig med Tillid og Beundring: „To Ting fylde Gemyttet med altid ny og voxende Beundring og Ærefrygt: Den stjernebesatte Himmel over mig og den moralske Lov i mig."

Der var nu kun et Skridt tilbage: At negte Gyldigheden ogsaa af den practiske Fornufts Indhold. Dette Skridt er gjort af den nyeste Naturalisme. Men dermed ere vi paa monistisk Grund. Thi Betragtningens Gjenstand bliver her kun det Ene, Naturen. Det Aandige faar ingen Betydning i vor Bevidsthed, selv om det ikke absolut negtes som noget Muligt.

Den monistiske Udvikling begynder imidlertid ikke med Naturen som det Ene, men snarere med Aanden som det Ene, hvorved da Aanden fattes som Et med Guddommen. Saaledes den indiske Pantheisme, hvilken vi fremdeles betragte som den vigtigste Repræsentant for Monismen i dens mythiske Skikkelse. — Vi maa her kaste et Blik paa den merkelige indiske Trichotomi. Mennesket bestaar af Aand, Sjel og Legeme. Alt vorder af Brahma. Alt er Brahma. Men Legemet, ligesom overhoved alt Materielt, er det, som er fjerneſt fra hans Væsen. Alt er vistnok Brahma, hans Selvobjectivering eller Emanation af ham. Men ikke alt er Brahma i dette Begrebs sande Skikkelse. Det Materielle er som saadant det Mangfoldige, medens Brahma er det absolut Ene. Det Materielle er det Skiftende, Bevægede, medens Brahma er det absolut Uforanderlige, Ubevægelige, den rene Væren. Legemerne ere det bevægede, flygtige Skum paa Verdensaltets eller Guddommens Hav. I Dybet er det stille. Det er denne relative Modsætning mellem Aand og Natur, som er Kilden til en Betragtning af Legemligheden, hvorved denne Monisme i sine Udtryk nærmer sig saaledes til Dualismens Sprog, at det er vanskeligt at skjelne mellem dem. Askesen hører derfor ogsaa hjemme paa begge Standpunkter. Det Legemlige har kun en tilfældig og flygtig Tilværelse. Det er Skinnets bedrageriske Verden, der skal forsages. — Sjelen betegnes som en Mellemexistens mellem Guddommeligt og ikke Guddommeligt, mellem Aand og Legeme, som det, „der er og ikke er.“ Det er den, som gjør, at Mennesket existerer som personligt Enkeltvæsen. Den blotte Legemlighed er uden Personlighed.

Den blotte Aand er ikke Enkeltvæsen. Men Sjelen er Menneskets. Er Sjelen saaledes, i Kraft af sit somatiske Element, der ligesom rykker os ud af den guddommelige Almentilværelse i Aandens Enhed, Grundlaget for vor Enkelttilværelse, da er den dermed ogsaa Grundlaget for det Onde. Thi det Onde er just at rykkes ud af Guddommens Identitet, at blive den Enkelte *over for* Gud. — *Aanden* er det i os, som er forskjelligt fra det grovere og finere Materielle: Legeme og Sjel. Først i Aanden samles vort Væsen fra Adspredelsen. Den er en umiddelbar Emanation af Brahma og erklærer om sig selv: Jeg er Brahma (eller, som det andetsteds heder: en Del af Brahma). Jeg er uden Egenskab, uden Virksomhed, evig, uforgjængelig. Opgaven er at blive Aand i Ordets fulde Betydning, idet vi opgive alt Individuelt, alt Personligt, hærdes mod Smerte og Fryd og saaledes gaa tilbage i den ubestemmelige rene Væren eller individuelt forsvinde i Brahma. Personligheden som Enkeltvæsen er det Usande. At hævde sit Væsen som det relativt Selvstændige er Livets store Synd.

Den philosophiske Reflexion begynder med Forestillingen om en Enhed af Aand og Natur i de *joniske* Philosophers Hylozoismus. Man lærte en Aand. Men den tænktes som et finere Physisk. — Ogsaa *Atomisterne* tænkte Aanden physisk som bestaaende af udelelige men dog materielle Atomer.

Stoicismens Gud er Et med Verden. Hans Aand er Verdens Aand, og Verdenslegemet er *hans* levende Legeme. Aandeligt og legemligt ere vi en Emanation af

Gud. Mellem ham og os er der ingen væsentlig Forskjel. Mennesket er ifølge Epictet en ἀπόσπασμα τοῦ θεοῦ, eller en Udflyden, en ἀπόρροια, af Gud. Men Side om Side hermed betegnes Mennesket ogsaa som en Del, en μέρος, af Naturen. Vort aandslegemlige Liv er Guds aandslegemlige Liv i os. Vor Aand er Guds Aand. Men denne Aand (τὸ πνεῦμα) betegnes ogsaa som identisk med den Luft (ἄνεμος), vi aande ud og ind. Saaledes Marcus Aurelius. Stoicismen er hylozoistisk Pantheismus For et menneskeligt Frihedsliv er der ikke Plads. Vi ere ubetinget i det Almenes eller fra en anden Side seet i Skjæbnens Magt, og vi maa leve det Almenes naturbestemte Liv med, villigt eller uvilligt — I Epicuræismen slaar den pantheistiske Betragtning over i Pankosmismus. Den er en Fornyelse af Atomistiken og reducerer hele vort Væsen til Materie. Alle levende Væsener, ogsaa Menneskene, ere Producter af Jorden. Aanden bestaar af legemlige Atomer. Alle dens Forestillinger bero paa physiske Indtryk. Disse paavirke Viljen. Dens Udslag i Selvbestemmelse beror paa Tilfældighed. De Atomer, som tilsammen udgjøre vor Aand, spredes fra hverandre i Døden. Derfor ophøre vi ved Døden at være til. Vor Væren beroede paa Atomernes Sammenhæng.

Middelalderens store Pantheist er Johannes Scotus Erigena, efter hvis Lære alle Væsener emanere af Gud (resolutio) og vende tilbage i Gud (reversio), for at gjenoptages i Guddommens Identitet eller deificeres.

Det mest betydelige monistiske Phænomen er Spi-

nozismen. Spinozas Grundbegreb er den absolut ene Substans. Denne Substans er Gud. Men Gud og Naturen ere atter Et. Af Spinozas Theologi følger hele hans Anthropologi. Substansen eller Gud har to Attributer: Tænkning og Udstrækning, hvilket falder sammen med Modsætningen mellem Psychisk og Physisk. Disse Begreber ere i Virkeligheden identiske. Vor Aand er en Del af Gud betragtet fra hans ene Attributs Side som Intellectus (pars est infiniti Dei intellectus), vort Legeme er en Del af Gud tænkt under Synspunktet af hans andet Attribut, Udstrækningen. Men i Virkeligheden er dette to Sider af samme Sag. Da nu Substansen kun fører den absolute Lovmæssigheds Tilværelse, kan der egentlig hverken for Guds eller for Menneskets Vedkommende blive Tale om nogen Frihed. Alt udvikler sig efter de evige Love for en uforanderlig Causalnexus. Udenfor den kommer ingen.

John Locke er naturalistisk Monist, for saa vidt som han tænker sig Aandens hele Indhold empirisk bestemt ved det Objective. Oprindeligt er den uden Indhold, en tabula rasa for de empiriske Indtryk: Nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu. Helt ud Sensualist er Locke dog ikke. Erkjendelsesmedium er for ham nemlig ikke blot den sanselige Jagttagelse, men ogsaa den indre eller Reflexionen. Vor Aands Indhold bestemmes altsaa vistnok udenfra, men ad en dobbelt Vej eller ved to forskjellige Organer: Sansning og Reflexion. Derimod er hele vor Erkjendelsesvirksomhed saaledes betinget

af det umiddelbart Empiriske, at Locke, ligesom senere Kant, benegter Muligheden af enhver psychologisk, kosmologisk eller theologisk Methaphysik.

Modstykket til Lockes naturalistiske Monismus er Fichtes idealistiske Monismus. Locke lader Jeget bestemmes ved Stoffet. Fichte lader omvendt Stoffet bestemmes ved Jeget. Jegbevidstheden er Udgangspunktet for Fichtes hele Tænkning. Jeget sætter sig selv (Thesis), det sætter Ikke-Jeget (Antithesis), og det sammenslutter sig med Ikke-Jeget, hvormed det efter sit Indhold er identisk (Synthesis). Dette gjælder nærmest om det absolute Jeg, Gud, der atter er Et med den sedelige Verdensorden. Men det gjælder ogsaa om det afledede, relative Jeg, vort menneskelige Jeg. Al Realitet er i Jeget. Det er Tilværelsens Substans. Deraf følger, at det Objective kun forklares ved en Proces af Jeget, hvorved det sætter sig selv objectivt over for sig selv. Det er kun tilsyneladende, at de ydre Realiteter bestemme os. I Virkeligheden er Forholdet dette, at Jeget, som substantielt og potentielt har alle Realiteter i sig, lader den ydre Realitet gjælde som saadan. Men Ikke-Jeget og overhoved alt Naturligt har kun forbigaaende Gyldighed i Jegets Selvrealisation. Det Naturliges Bestemmelse er at ophæves. Fichte deler den mythiske Monismes Naturforagt. Aanden er det Ideale, som tilsidst faar Enegyldighed i Modsætning til alt Naturligt.

Denne Modsætning ophæver Schelling. Aand og Natur forholde sig til hinanden som lige væsentlige modsatte Poler i den ene absolute Existens, som er Tilværel-

sens Princip, Verdensſjelen eller Gud. Aanden, det Subjective, det Ideale, er den positive Pol, Naturen, det Objective, det Reale, er den negative Pol. Dette gjentager sig i Mennesket, i hvem Gud eller Verdensſjelen realiserer sin egen Tilværelse i højeste Potens, medens de lavere Tilværelser danne en Scala af Udviklingstrin, der føre til dette Maal. Derfor kan Mennesket tale omtrent som det mythiske Menneske i Vedaerne:

Ich bin der Gott, den sie (o: die Welt) im Busen hegt,
Der Geist, der sich in Allem bewegt.
Vom ersten Ringen dunkler Kräfte
Bis zum Erguss der ersten Lebenssäfte,
Wo Kraft in Kraft und Stoff in Stoff verquillt,
Die erste Blüth', die erste Knospe schwillt,
Zum ersten Strahl von neugebornem Licht,
Das durch die Nacht wie zweite Schöpfung bricht
Und aus den tausend Augen der Welt
Den Himmel so Tag wie Nacht erhellt,
Ist Eine Kraft, Ein Wechselspiel und Weben,
Ein Trieb und Drang nach immer höherm Leben.

Hegels Anthropologi er materialiter Fuldendelsen af den schellingske, formaliter Fuldendelsen af den fichteske. Hegel slutter sig til Schellings Ide om Enheden af Aand og Natur og forkaster Fichtes ensidige Idealismus, men optager og fuldender dennes dialectiske Methode. Det Absolute eller Ideen realiserer sit Væsen i Verden gjennem en Række af Trin fra Natur til Aand. Først betragtes Aanden som subjectiv Aand. Dens Udviklingstrin ere:

Naturaand eller Sjel, Bevidsthed og Aanden som saadan. Aanden som objectiv Aand realiserer sig i Ret, Moralitet og Sedelighed. Aanden som absolut Aand realiserer sig i Kunsten, hvor Ideen har Skjønhedens Form, i Religionen, hvor den optræder i Forestillingens, og i Philosophien, hvor den faar Begrebets Form. Natur og Aand ere ogsaa her substantielt Et. Begge ere Former for Guds egen væsentlige Selvrealisation.

Den hegelske Monisme er i omfattende Betydning subjectiv-objectiv. Den optager Aand og Natur i Ideens Identitet. Fra dette Punkt gaar Tankebevægelsen atter dialectisk ud fra hinanden for at søge et nyt Enhedspunkt. Den materialistiske Monismus — Carl Vogt, Moleschott, Büchner — fatter Mennesket kun som Materie. Aanden negtes. Hvad man anser for Virkning af Aand er i Virkeligheden kun physiske Virkninger. Vogt erklærer saaledes, at „Tankerne staa i omtrent samme Forhold til Hjernen som Galden til Leveren eller Urinen til Nyrerne". I denne Bevægelse sætter ogsaa Darwinismen sit ind. Den kjender Mennesket kun som Naturvæsen, det højeste Udviklingsproduct af naturlige Factorer. En særegen Højhedsstilling til Forskjel fra alt, hvad der heder Natur, kan der ikke tilkjendes Mennesket. Anthropologi og Sprogvidenskab, Culturhistorie, Religionsphilosophi og Moral er alt Arter af Naturvidenskab.

I Modsætning til denne materialistiske Monismus har Herman Lotze gjort gjældende en spiritualistisk. Udgangspunktet for sin Betragtning søger han i det ene substantielt Uendelige, der giver sig selv en forskjellig

Tilværelse i Verdens Mangfoldighed. Alle Realiteter ere Modificationer af dette Ene. Men alt Realt er Aand. Til Grund for alle Realiteter ligger der aandelige Monader. Mellem Aand og Natur (eller, som det endnu heder: Sjel og Legeme) er der ikke nogen substantiel Forskjel, men vel en modal. Sjelen er enkel, ikke sanselig Substans, Legemet sammensat og sanselig. Den væsentlige Enhed søger Lotze at bevise navnlig derved, at han paapeger, hvorledes Mechanismens Lov hersker overalt, ikke blot i den uorganiske, men ogsaa i den organiske Natur. Forskjellen mellem Tingene maa derfor negtes. Der er en substantiel Væsensenhed, som gjør sig gjældende i den hele Tilværelse. Og denne fatter L. spiritualistisk væsentlig som Aand. I Stedet for en Vexelvirkning mellem Aand og Natur sætter Lotze en Vexelvirkning mellem Aand og Aand d: mellem aandelige Elementer, og Phænomenerne i det Materielle ere Udslag af denne Vexelvirkning.

Enheden af hin materialistiske Betragtning, som underkjender vort Væsens Aandsside, og denne spiritualistiske, der ikke synes at lade Natursiden komme til sin Ret, søger Fechner at fremstille i sin Psychophysik. Fechner er Identitetsphilosoph. For ham er „Sjel og Legeme" kun to forskjellige Aabenbarelsesformer for samme ene Væsen; Forskjellen er ingen anden end den, som fremkommer, eftersom man betragter Væsenet indenfra eller udenfra. Sjel og Legeme forholde sig til hinanden som den concave og den convexe Side af en Bue.

Nutidens Positivisme er practisk talt monistisk

for saa vidt den positivt kun lader Et gjælde; og da dette Ene er det Lovbundne, det Naturlige, er den Naturalisme. Men medens den materialistiske Naturalisme forkaster ikke blot det Aandeliges factiske Erkjendelighed, men ogsaa dets Mulighed, indskrænker den positivistiske Naturalisme sig til at forkaste dets Erkjendelighed, medens den indrømmer dets Mulighed, kun at den anser alle metaphysiske Muligheder for sig uvedkommende. Videnskaben har kun med det Physiske, derimod ikke med det Metaphysiske at gjøre. Kant forbeholdt sig practisk at komme tilbage til de aandelige Realiteter, som han theoretisk saa sig nødt til at opgive. Positivismen kommer heller ikke practisk tilbage dertil, men peger kun i den Retning som mod et terra incognita af Muligheder, over for hvilket den erklærer sig neutral, hverken benegtende eller bekræftende. Comte kjender kun en Psychologi som Del af Physiologien. Skulde vi kunne iagttage aandelige Functioner, da maatte vor Personlighed kunne dele sig i en dobbelt: et iagttagende Subject og et iagttaget Object. Men dette er umuligt. Gives der aandelige Functioner, da kunne de i hvert Fald kun iagttages gjennem sine physiske Organer, hvormed fornemmelig Phrenologien har at gjøre. Mill erklærer, at han „ikke er kaldet til at afgive nogen Mening" om, hvorvidt der gives „ontologiske" d: ikke physiske Aarsager. Begrebet Aand kan overhoved saa lidt med Sikkerhed negtes, at „Distinctionen mellem aandige og physiske Kjendsgjerninger, mellem en indre og ydre Verden altid maa beholde sin Gyldighed som en Inddelingsgrund." Positivismen erklærer sig i Henseende til

de aandelige Realiteter for agnostisk. Spencer skriver i sine Principles of Psychology I, 2 et Capitel med Overskriften „Aandens Substans." Han begynder med disse for en Agnostiker characteristiske Ord: „At skrive et helt Capitel for at eftervise, at man om den Gjenstand, Capitlets Overskrift antyder, hverken ved eller kan vide noget maa se ud som et besynderligt Foretagende." Af sin Uvidenhed om Aandens Væsen slutter han dog ikke, at Aand ikke er. „Vi formaa heller ikke at sige, hvad Materie er", men slutte heraf ingenlunde, at Materie ikke er. Det nyeste psychologiske Arbejde i Norden, Höffdings, betegner sig selv som „en Psychologi uden Sjel, for saa vidt som den intet udsiger om Sjelelivets absolute Væsen, eller om der overhoved gives et saadant absolut Væsen."[1]

Vi have dvælet saa vidt udførligt ved den generelle Anthropologi og dens Historie allerede af den Grund, at den christelige Dogmatik i det Hele har forsømt dette Punkt kun altfor meget.[2] Den har dvælet udførligt ved Enkeltheder: ved Betragtningen af status integritatis, ved Spørgsmaalet om den frie Vilje, om Erkjendelsesvirksomheden med dens Begrændsning o. s. v. Men det har i det Hele ikke været den magtpaaliggende at opstille en generel Grundanskuelse om Menneskets Væsen. Det er dog uundgaaelig nødvendigt at danne sig en saadan, dersom det skal blive os muligt at vinde en omfattende

[1]) Höffding, l. c. p. 16.

[2]) Endnu hos Thomasius heder det, at „Bestemmelser om Menneskets Natur og Egenskaber ikke ere Troesartikler", Dogmengesch. I. p. 437.

generel Grundanskuelse af Forholdet mellem Gud og Mennesket. Erkjendelsen af Guds Væsen maa ledsages af en tilsvarende Erkjendelse af Menneskets Væsen, dersom Forholdet mellem dem skal kunne erkjendes i sit sande Væsen. — Vort Overblik over Spørgsmaalets Historie skulde efter den positive Fremstilling, hvormed vi have begyndt, tjene til at godtgjøre, hvorledes ogsaa her den christelige Erkjendelse i sig optager Sandhedselementerne fra de to modsatte Retninger, hvori den menneskelige Tanke ogsaa paa dette Punkt udvikler sig. Den anerkjender med Dualismen et Modsætningsforhold mellem Aand og Natur, med Monismen en Enhed af begge i den ene Personlighed, som vi ogsaa have kaldet Sjel til Forskjel fra Aand. Men den forkaster paa den ene Side Dualismens mechaniske Betragtning af Forholdet og paa den anden Side Monismens Forsøg paa at identificere Momenterne. Den erkjender det Aandeliges Gyldighed i Modsætning til en Materialisme, som forvexler Organet med Subjectet, paa samme Tid som den anerkjender Materialismens Arbejde for at hævde det Naturliges Gyldighed over for en Spiritualisme, der ganske vilkaarligt undervurderer et Moment i Tilværelsen, som dog ogsaa er sat af Gud lige saa vel som det Aandelige. Over for Monismen hævder den vort Væsens virkelige Tohed, uden hvilken vor Tilværelses bestandige, bevægede Dialectik ikke vilde lade sig forklare. Thi denne Bevægelse kan kun forklares som Resultanten af to Factorer: det Frie og det Bundne eller Aand og Natur. Over for Dualismen hævder den vort Væsens personlige Enhed som en nød-

vendig Betingelse for at erkjende vort Forhold til Gud som et Samfund i Totaliteten af vort Væsen.

Dogmatikerne have ikke været tilstrækkeligt opmærksomme paa denne Sagens Stilling og dens Betydning for vor christelige Erkjendelse, som forøvrigt først der kan faa sit fyldigere Udtryk, hvor Tankeudviklingen sætter os istand til at trække Consequenserne af vore Præmisser til Fordel for en dogmatisk Totalanskuelse af Forholdet mellem Gud og Verden.

En forholdsvis fremtrædende Rolle i den kirkelige Anthropologies Udvikling spiller Spørgsmaalet om Dichotomi og Trichotomi. Blandt de ældste græske Kirkelærere er der mange, som tænke Mennesket bestaaende af σῶμα, ψυχὴ og πνεῦμα, der ogsaa stundom betegnes som λόγος. Sjelen tænkes som det animalske Livsprincip, Aanden som det Høiere, det Gudbeslægtede, Fornuftens Sæde eller Fornuften selv (λόγος). Nogle Kirkelærere synes at fatte Aanden som Emanation af Guds Væsen, νοῦς eller λόγος som en Del af, en Spire af Guds eget λόγος. Deraf Udtryk som σπορὰ τοῦ λόγου, μέρος τοῦ θεοῦ. Ifølge Origenes er Menneskenes Aand Logos selv i hans Endeliggjørelse. Andre, saaledes Irenæus, fatte Aanden som iboende guddommelig Kraft. Efterhaanden endes man om den Sætning: anima non ex Deo sed de Deo: οὐ μέρος τι τῆς θείας οὐσίας φαμὲν (Theodoret). Efter den appollinaristiske Strid optræder Dichotomien ved Siden af denne Trichotomi, og de vesterlandske Fædre have fra Tertullian af hyppig ligefrem forkastet Trichotomien, idet de betegne Sjel og Aand som Udtryk

for det samme. Auguſtin fatter ogſaa Sjel og Aand som Et quoad substantiam. Men den samme Substans kaldes anima betragtet som animalſk Livsprincip og spiritus som Tænkningens Organ. Tertullian har i sin Bog De anima udviklet en Theori om Aanden (eller Sjelen), hvorefter den ikke er naturløs, men endog betegnes som et corpus propriæ qualitatis et sui generis. Han er Ophavsmanden til den theosophiske Sats: nihil est incorporeum nisi quod non est. Denne Theori indeholder trods sine Udtryks Krashed[1]) en betydningsfuld Potens til Overvindelse af den dualiſtiſke Tendens, som efterhaanden blev herskende. I Samtiden blev den dog uden væsentlig Indflydelse. I Almindelighed fasthholde Kirkelærerne, især de græske, Aandens (eller Sjelens) rene Naturløshed. Nutiden vil vistnok bedre være istand til at vurdere Tertullians Tanke. Den er selv fortrolig med den Forestilling, at Aanden ikke vel kan tænkes absolut naturløs — om end ulegemlig — uden at Begrebet om Væsenets Enhed afficeres. Den abstracte Dichotomi med dualiſtiſk Tendens blev den herskende saavel i Middelalderens som i Reformationens Scholastik. Den samme Dualisme eller Mechanisme aabenbarer sig i den skarpe Skjelnen mellem de forskjellige Evner, som om Aandslivet var delt mellem dem i forskjellige, meget heterogene Felter. Men under

[1]) Profitebimur . . . omnimodo debita corpulentiæ adesse animæ quoque: ut habitum, ut terminum, ut illud trifarium distantivum, longitudinem dico, et latitudinem, et sublimitatem, quibus metantur corpora philosophi. Quid nunc quod et effigiem animæ damus? etc. De anim. Cap. 9.

Indflydelsen af nyere Tiders storartede videnskabelig-naturhistoriske Arbeider for en organisk, homogen Anthropologi begynder der at falde nyt Lys ogsaa over dette Punkt. Navnlig er der en Tendens til at fatte Begrebet Sjel som Bindeleddet mellem Aand og Natur (Michelis, Martensen o. a.) og ligeledes at fatte Evnerne i organisk Enhed under Sjelens Begreb.

3.

Skabervirksomhedens Resultat for Menneskets Vedkommende betegnes paa Grundstedet Gn. 2, 7, idet der siges, at „Mennesket blev en levende Sjel", נפש חיה, *ψυχὴ ζῶσα* cfr. 1 Kor. 15, 45. Udtrykket Sjel bruges altsaa her for at betegne det hele Menneske. Mennesket er væsentlig Sjel. Saaledes betegnes det hele Menneske paa mangfoldige Steder i den hellige Skrift. Se f. Ex. foruden ovenn. Sted: Gn. 36, 6; Exod. 12, 15; Num. 23, 10 „min Sjel" = jeg; Jos. 11, 11; Ps. 107, 9; 56, 14. Act. 2, 41. 43; 3, 23; 7, 14. 27. 22. 37; Ro. 13, 1 „hver Sjel" = hvert Menneske; 1 Ptr. 3, 20; 2 Petr. 2, 14. Paa alle disse Steder synes Sjel ligefrem at staa ensbetydende med Menneske. Ligesaa, hvor der er Tale om „Sjelenes" Saliggjørelse. Er det saa, at Saliggjørelsen er bestemt for det hele Menneske, da kan det vel neppe være tvivlsomt, at dette vil sige Menneskets, det hele Menneskes Saliggjørelse. Cfr. Jac. 1, 21; 5, 20; 2, 25.

Sjelen har sin Naturbestemthed ifølge Skriftens Lære.

Paa de Steder, hvor det Psychiske nævnes i Modsætning til det Pneumatiske, tænkes hint som det umiddelbart Naturlige. Cfr. 1 Cor. 15, 44. 46. Der tales om Sjel ogsaa i Naturverdenen. Ogsaa Dyrene betegnes som Sjele. Gn. 1, 20. 30; 2, 19; 9, 10; Lev. 11, 10; Apoc. 16, 3. Sin synlige Concretion har dette Naturlige i Legemet, σῶμα, som er dannet af Jordens Støv, עָפָר מִן־הָאֲדָמָה, Gn. 2, 7 cfr. 3, 19; 18, 27; Præd 12, 7 אָדָם af אֲדָמָה ligesom homo af humus. Denne Betegnelse er charakteristisk. Den vilde neppe være given Menneskets som saadant, dersom det ikke var aldeles væsentligt for denne levende Sjel at være Naturvæsen, eller dersom Naturmomentet ikke var en organisk, ufortabelig Factor i dens Tilværelse. — Ifølge sin legemlige Natur er Mennesket χοϊκός, 1 Cor. 15, 47. Men dette Physiske har ingen ringere Bestemmelse end den at være Guds Aands Tempel, modtageligt for Aandens Helligelse saa vel som for Kjødets Besmittelse 1 Cor. 6, 18 f. cfr. 3, 16 f. Legemet kan aflægges, Gn. 3, 19; Præd. 12, 7. Men Sjelen har dog den Bestemmelse i al Evighed at beholde et Naturorgan for sin Existens. 1 Cor. 15; 2 Cor. 5, 1. 2. Endog Mellemtilstandens „Nøgenhed", 1 Cor. 5, 3, synes at maatte fattes som en relativ og ikke en absolut. Ogsaa i de Dødes Rige synes Sjelen at være i Besiddelse af visse Naturorganer, Lc. 16, 23 ff., om dette Naturlige end ikke er, hvad det ved Opstandelsen skal vorde. Mere herom paa sit Sted. Ved den Betydning, den hellige Skrift saaledes tillægger vort Væsens Naturside og specielt ogsaa Legemligheden, adskiller dens Anthropologi sig bestemt fra

al ikke-christelig Dualismus. Hvor stor den Vegt er, som den hellige Skrift lægger paa Legemet som en unndværlig Bestanddel af vort menneskelige Væsen, er maaske sterkest udtalt i Pauli Ord: „Dersom de Døde ikke opstaa, da lader os æde og drikke; thi imorgen dø vi." 1 Cor. 15, 32.

Mennesket blev en levende Sjel, idet Gud indblæste ham „Livets Aande", נִשְׁמַת חַיִּים, Gn. 2, 7. נְשָׁמָה, det Aandende, πνοή, er det sjelelige Livsprincip, ikke det, hvorved Mennesket adskiller sig fra Dyret, men Livsaanden overhoved, cfr. 1 Kong. 17, 17. Oftest vistnok brugt om Mennesket, forekommer Udtrykket ogsaa om Dyr; cfr. Gn. 7, 22.

Sjelen har, som vi have seet, ifølge den hellige Skrift sin Naturbestemthed. Men identisk med Legemligheden er den dog ikke. Sjelen kan skilles fra sit Legeme. Saaledes i Døden. Gn. 35, 18; 1 Kgb. 17, 21. 22; Ps. 16, 10; Apoc. 6, 9; 20, 4. Sjelen forlader sit Legeme i Døden. Men selv kan den ikke dø. Mt. 10, 28. Paa dette Sted skjelnes udtrykkeligt mellem Sjel og Legeme, cfr. 1 Thes. 5, 23. Der tales ikke om Legemets, men vel om Sjelens Angst, Gn. 42, 21; Prov. 21, 23; om Sjelens Bedrovelse, 2 Kgb. 4, 27; Mt. 26, 38; Mr. 14, 34; Sjelens Forfærdelse Joh. 12, 27; Mt. 22, 37; Mr. 12, 30; dens Tørst efter Gud, Ps. 42, 3.

Det tredie bibelsk-anthropologiske Hovedbegreb er Aand, רוּחַ, πνεῦμα. — Her er at merke for det første: Udtrykket bruges stundom ensbetydende eller væsentlig ensbetydende med Udtrykket Sjel, navnlig ogsaa hvor dette kun betegner Livsprincip eller Aande: רוּחַ חַיִּים. Gn. 6, 17; 7, 22. Der tales paa enkelte Steder om Dyrs רוּחַ saa vel som

om Menneskets; cfr. Præd. 3, 21. Vi ville dog strax bemerke den Forskjel, som antydes, naar det her om Menneskets Aand heder, at den „farer opad", og om Dyrets Aand at den „farer nedad til Jorden". Ligesom Sjelen stilles ogsaa Aanden i Modsætning til Legemet. Ps. 146, 4: Aanden forlader sit Legeme; Præd. 12, 17: Støvet vender tilbage til Jorden . . . . og Aanden vender tilbage til Gud; Lc. 23, 46; 1 Cor. 7,34; 2 Cor. 7, 1 (hvor σὰρξ aabenbart er = σῶμα); Eph. 4, 4; Col. 2, 5 (σὰρξ = σῶμα); Jac. 2, 26; 17, 3; Jes. 31, 3; 1 Cor. 5, 3. — Ved denne Overensstemmelse mellem Skriftens Brug af Aand og Sjel i Modsætning til Legemet er dog at merke, at Modsætningen mellem Aand og Legeme er langt hyppigere end den anden mellem Sjel og Legeme. Aandens Begreb tænkes i et fjernere Forhold til Legemet end Begrebet Sjel. Characteristisk heder det just om Aanden, at den ikke har Kjød og Ben. Lc. 24, 39. Dette har sin naturlige Forklaring deri, at Mennesket ifølge den hellige Skrift ikke væsentlig er Aand, men er Sjel. Forholdet kunde udtrykkes ved at sige, at Mennesket er Sjel og har Aand og Legeme.

Særdeles betegnende er Brugen af Prædicatet ψυχικὸς, som altid i sin Modsætning til det Aandelige betegner det umiddelbart Menneskelige, der navnlig staar i et directe Forhold til det Physiske, som ikke udsiges om Aanden. Vore Bibeloversættere have følt dette, naar de, vistnok dog altfor frit, have gjengivet τὸ ψυχικὸν med det Naturlige. 1 Cor. 2, 14; 15, 44. 46; Jud. V. 19.

Den hellige Skrift opstiller derfor ogsaa en bestemt Modsætning mellem Sjel og Aand. Saaledes allerede Job 12, 10, hvor der tales om „alt Levendes Sjel" (נֶפֶשׁ כָּל־חָי) i Modsætning til „hvert Menneskelegemes Aand" (רוּחַ כָּל־בְּשַׂר־אִישׁ). Hbr. 4, 12 skjelnes mellem Sjel og Aand i Menneskt, og 1 Thes. 5, 23 mellem Sjel, Aand og Legeme. 1 Cor. 15, 45 kaldes Mennesket i dets rene Umiddelbarhed som saadant en *ψυχὴ ζῶσα*, medens Christus, som det Menneske, der fuldkommen realiserer Guds Menneskctanke, betegnes som en *πνεῦμα ζωοποιοῦν*.

Denne Menneskets Aand tillægges nu Selvbevidsthed og Selvbestemmelse. Om Menneskets Aand siges der, hvad der ikke siges om noget andet jordisk Levende, at den kjender sig selv, eller hvad der bor i Mennesket. 1 Cor. 2, 11. Og denne selvbevidste Menneskeaand er Princípet for vort intellectuelle Liv overhoved. Den er en Forstandens eller Indsigtens Aand, Job 20, 3; 32, 8; er Organet for menneskelig Visdom Ex. 28, 3; den er en Granskningens Aand, Pſ. 77,7. Al Sandhedserkjendelse er Aandens Sag, ligesom ogsaa Guds Aand kaldes Sandhedens Aand, Joh. 15, 26; 16, 13; omvendt betegnes ogsaa Vildfarelsen som en Aandens Forvildelse Jes. 29, 24. - Aanden fungerer ikke blot i reflecterende, men ogsaa i umiddelbar Bevidsthed eller Følelse. Der tillægges den Affecter som Glæde og Sorg, Bekymring, Uro, Græmmelse, Frygt. Pſ. 34, 19; 51, 19; Jes. 66, 2; Dan. 2, 1; Lc. 1, 47; Act. 17, 16; 2 Tim. 1, 7. Det er dog at merke, at saadanne Affecter ogsaa, ja fortrinsvis tillægges Sjelen, medens Selvbevidsthed og Selvbestemmelse snarere synes at være

aandelige Prærogativer. Dette bliver forklarligt, dersom Udtrykket Sjel betegner vort Væsen ogsaa efter dets Naturbestemthed. — Aanden er dernæst ogsaa Princippet for vor Selvbestemmelse. Vor Aand er baade Subject og Object for vor Selvbestemmelse, Act. 19, 21; Proverb. 16, 32; Aanden er det Villende i os, Mt. 26. 41; Mr. 14, 38; der tales om Aandens Nidkjærhed, Num. 5, 14; om at være brændende i Aanden, Act. 18, 25; Ro. 12, 11; om en Aand, som holder fast ved sine Beslutninger, en „stadig Aand", Pf. 51, 12. Der tillægges Aanden ethiske Bestemmelser: Aandens Helliggjørelse, 2 Thes. 2, 13. Ligesom Menneskets Aand betegnes som Sandhedens Organ i Overensstemmelse med Guds Aands Betegnelse som Sandhedens Aand, saa er ogsaa Menneskets Aand Helliggjørelsens Organ i Overensstemmelse med Guds Aands staaende Betegnelse som den Hellig Aand. Det Aandelige modsættes det Kjødelige betragtet som det Onde, Gal. 5, 17; Ydmyghed og Hovmod ere Aandsbestemmelser, Mt. 5, 3; Dan. 5, 20; ligesaa Sagtmodighed, 1 Cor. 4, 21; 1 Ptr. 3, 4; Ærlighed, Pf. 32, 2, og Trofasthed, Prov. 11, 13. De Christnes Enighed er en Enighed i Aanden, Eph. 4, 3.

Det Centrale i disse Aandsbestemmelser er Begrebet Hjerte. Cfr. Gn. 6, 5; 20, 5; Ex. 9, 21; 28, 3; 31, 6; 35, 5; 35, 35; Lev. 19, 17; Deut. 6, 5; 10, 12; 10, 16; 13, 3; 30, 6; 30, 10; Josv. 5, 1; 11, 20; 24, 23; 1 Sam. 2, 1; 7, 3; 12, 20; 16, 7; 17, 28; 1 Chron. 12, 38; 16, 10; 29, 17; Prov. 3, 1; 3, 5; 4, 23, 16, 9; Math. 5, 8; 9,4; 11, 29; 15, 19; Mr. 2, 8; 12, 30; Lc. 1, 51; 5, 22;

8, 15; Ro. 1, 24; 2, 5; 2, 29; 10, 9; 10, 10; 1 Cor. 4, 5; Eph. 3, 17; Hbr. 13, 9; Jac. 4, 8; 1 Petr. 3, 4.

Dette Blik paa den bibelsk anthropologiske Terminologi viser os, at den hellige Skrift ikke har de skarpe mechaniſtiske Diſtinctioner, ſom Theologien hyppigt har gjort gjældende paa dette Felt. Vi have fundet, at de ſamme Udtryk benyttes om alt ſkabt Liv. Udtrykkene ere i høj Grad flydende og gaa umerkeligt over i hverandre. Ret bekvemt vilde det nu være ved disse vanskelige Spørgsmaal at ty til den Bemerkning, at den hellige Skrift ikke er en Lærebog i Pſychologi, og ſaa danne os et Begreb om Menneſkets Væſen i Uafhængighed af Skriften. Bemerkningen har ſin Sandhed. Men den kan let misbruges. Vi tro, at den flydende Tilſtand, hvori Skriftens Terminologi paa dette Punkt befinder ſig, har en dybere Betydning, at den har ſin Forklaring deri, at Begrebet om alt ſkabt Livs Enhed er Udgangspunktet for den bibelſke Anthropologi. Subſtratet for alle levende Væſeners Tilværelſe ſom ſaadanne er ſelve det phyſiſk-pſychiſke Liv, ſom de have fælles. For ſaa vidt kan den nyere Naturvidenſkab og Philoſophi kun tjene til at ſtadfæſte Skriftlæren. Men indenfor dette Fælles gives der en meget betydelig Forſkjel i Udruſtning, og det ikke blot en graduel, men ogſaa en ſpecifik. Menneſket har ſin Naturtilværelſe og ſit Legeme fælles med den øvrige legemlige Natur. Men det har tillige noget andet og mere. Dette betegnes ikke ved et enkelt Udtryk, ſom om det ſpecifik Menneſkelige var et Stykke, der mechaniſk er føjet til det lavere Liv. Man kunde nærmeſt tro,

at dette Specifike var at finde i Begrebet Aand. Men endog dette Udtryk have vi jo delvis fundet brugt ogsaa om Naturvæsener. Se vi paa Skabelsesberetningen for deraf at udfinde, hvad der hæver Mennesket over den øvrige Skabning, da opdage vi intet saadant enkelt, tydelig afgrændset Stykke som Udtryk for Menneskets Prærogativer. Menneskets singulære Stilling er her nærmest betegnet ved den Maade, hvorpaa det berettes, at det blev til. Ved sin Stilling som sidste Led i en opadstigende Række af Væsener betegnes det som det højeste skabte Væsen, for hvis Skyld alt andet er til. Fremdeles: Mennesket bliver til ifølge et særeget guddommeligt Overlæg, der ikke berettes om den øvrige Skabning. Særegen er ogsaa den umiddelbare Maade, hvorpaa Mennesket faar sit Liv, Gn. 2, 7. Ogsaa Lovsangen, hvormed Beretningen slutter, er singulær, Gn. 1, 27. Alt dette viser ganske vist at Mennesket har en enestaaende Stilling i Skabningen, og dette bliver sikkert nok ved den Meddelelse, at Gud udtrykkeligt har givet det en Herskerstilling i Skabningen, Gn. 1, 26, 28. Det Eneste, der kunde bringe os til at tænke paa et substantielt Tillæg, maatte være Gudsbilledet. Men der er intet i Beretningen, som giver Anledning til at fatte dette som et substantielt donum superadditum. Ganske vist er dette Begreb fremfor noget andet i Skabelsesberetningen Udtryk for Menneskets ejendommelige Højhed i Væsenernes Mangfoldighed. Men i Stedet for derved at tænke paa et forsigværende Superadditum, hvilken Forestilling ingen at maatte udkræve Beretningen om en særegen Skabelsesact for dets

Vedkommende, tænke vi derved nærmest paa Menneskets aandelige Personlighed i Enhed af Selvbevidsthed og Selvbestemmelse. Hos Mennesket fremfor den øvrige Skabning samle de aandelige Momenter sig i et Concretum af Personlighed eller Selv. I denne Betydning er Gudsbilledet noget ufortabeligt Menneskeligt. Gn. 9, 6; Jac. 3, 9; 1 Cor. 11, 7. Vi mene ikke hermed, at Gudbilledligheden ikke skal kunne udsiges om Mennesket som Sjel. Contexten i Beretningen om dets Skabelse forbyder dette. Den siger, at Gud besluttede at skabe Mennesker i sit Billede, og det skabte Menneske betegnes derefter udtrykkeligt som „levende Sjel." Men vi mene, at Mennesket er gudbilledligt i en højere Forstand end den øvrige Tilværelse som en levende Sjel, der ikke blot er i Besiddelse af et immaterielt Liv, men tillige af en selvbevidst og selvbestemmende Aand. Mennesket er et aandeligt Væsen, ikke blot i den Betydning, hvori der ogsaa hos et organisk Naturvæsen kan tales om Elementer af Aand, men i den Betydning, at det er en Personlighed, et Selv, som er sig selv bevidst og bestemmer sig selv. Deri har det en aandelig Udrustning fremfor hele Naturverdenen. Dette er det Særegne, hvorved dets singulære Stilling betegnes. Skriftens Brug af Udtrykket Aand stadfæster dette. Selvbevidsthed og Selvbestemmelse, hvorved Mennesket samler sig i sig selv som for sig værende personligt Concretum over for alt andet, var det Særegne, vi fandt prædiceret om den menneskelige Aand.

Mennesket er ifølge den hellige Skrift Sjel. Men Sjelen har paa den ene Side sin

Naturbestemthed og paa den anden Side sin Aandsbestemthed. Det Naturlige har sin Concretion i Legemet, det Aandelige i Selvet, hvorved vi blive os bevidste og bestemme os selv. Og denne aandelige Concretion er ejendommelig for det personlige Liv i Modsætning til det blotte Naturliv. En saadan Afsluttethed i sig selv, i et Jeg, i Lighed med Guds absolute Selvafsluttethed, har det blotte Naturliv ikke. — Vort Ord Menneske kommer af det sanskritiske mànuscha, en Derivation af man, tænke, manas = mens. Mennesket er her altsaa betegnet efter den aandeligt bevidste Side af sit Væsen.

Naar den hellige Skrift taler om den guddommelige Aand i Mennesket enten i Almindelighed som Guds Aand betragtet eller som Christi Aand betragtet, da er dette ikke at fatte pantheistisk, som om Menneskeaanden substantielt ikke er skabt Aand, men egentlig en Individuation af Guds egen Aand. Job 27, 3; 32, 8; 33, 4; Visd. 12, 1: *τὸ ἄφθαρτον σου πνεῦμα ἔστιν ἐν πᾶσιν*; Act. 17, 28. Saadanne Steder forstaa vi med de gamle Theologer om Guds almindelige Immanens i Verden eller unio generalis omnium hominum cum substansia Dei creatoris, hvortil Guds Aands Iboen i de Troende som Christi Aand svarer som en unio specialis, 1 Cor. 3, 16 etc. Dette Forhold er ganske vist saa uendelig inderligt, at Apostelen kan sige: *ὁ δὲ κολλώμενος τῷ κυρίῳ ἓν πνεῦμα ἐστιν*, 1 Cor. 6, 17. Men han skjelner dog udtrykkeligt mellem vor Aand og Guds Aand i os. Ro. 8, 16.

Capitel II.

Oprindelig Fuldkommenhed.

§ 13.

Som skabt af Gud maa det oprindelige Menneske tænkes i Besiddelse af en oprindelig Fuldkommenhed. Thi det umiddelbare Resultat af den gode Guds Skabervirksomhed kan kun tænkes saare godt. Dette Begreb ligger ogsaa i den Christnes Bevidsthed om Frelsen som en restitutio in integrum, der har en oprindelig status integritatis til sin Forudsætning.

Denne Fuldkommenhed kunde kun bestaa i Lighed med Gud, Indbegrebet af al Fuldkommenhed. En saadan Gudbilledlighed have vi allerede erkjendt i Menneskets Sjel som selvbevidst og selvbestemmende Personlighed. Ved denne formale Bestemmelse kunne vi imidlertid lige saa lidt blive staaende, som vi ved Betragtningen af Guds Væsen kunde blive staaende ved Begrebet om ham som den absolute Personlighed. Vort Gudsbegreb fandt først sin concrete Fylde og sin Afslutning ved Betragtningen af ham som den personlige Kjærlighed. Og den menneskelige Personligheds fuldkomne Realisation som saadan kan kun tænkes fuldbyrdet ad

ethisk Vej i Kjærlighed. Thi just Kjærligheden er den Magt, som ener det personlige Livs Modsætninger og fremstiller et Menneskeliv i Harmoniens Sandhed og Skjønhed. I Kjærligheden maa det derfor antages, at den menneskelige Personlighed havde det virksomme Princip for sin Fuldkommenhed.

Fremfor alt formedelst denne Kjærlighed var det, at det lignede Gud. Tænke vi den menneskelige Personligheds Evner og Kræfter i et factisk Forhold til Gud, der er grundforskjelligt fra Guds nødvendige Kjærlighed til sig selv som den absolut Fuldkomne, da komme vi ikke til Begrebet om en virkelig oprindelig Fuldkommenhed, men til det Modsatte: Den formale Eighed vilde i Virkeligheden efter sit Indhold være den højeste Ulighed. Sit reale Indhold faar derfor Gudbilledligheden først derved, at den skabte Personlighed tænkes i et Forhold til Gud, der svarer til Guds Forhold til sig selv som den personlige Kjærlighed. Med andre Ord: Sin højeste Gudbilledlighed kan Mennesket kun tænkes at have i Kjærligheden, efterdi Gud er Kjærlighed.

Det oprindelige Menneskes forskjellige aandelige Evner og Kræfter maa tænkes i Besiddelse af en Normalitet, der var den ligefremme Følge af denne Personlighedens ethisk-religiøse Normalitet.

Dets Legeme maa tænkes som et vel skikket Organ for Aanden, bestemt for et evigt Liv; og den hele Naturtilværelse skulde det erobre og forvandle til et Guds Rige. Thi den er til for Menneskets Skyld.

1.

Til det almindelige Begreb om Menneskets oprindelige Fuldkommenhed kunne vi komme ad en dobbelt Vej. Gaa vi ud fra Skabelsen som en Gjerning af Gud, der kun kan tænkes at frembringe det, der er saare godt, maa der siges: Det oprindelige Menneske, saaledes som det fremgik af Guds Haand, maa have været i Besiddelse af en oprindelig Fuldkommenhed. Gaa vi ud fra vort Standpunkt i Frelsen, maa der siges: Frelsen ere vi os bevidste som en restitutio in integrum. Det er aldeles væsentligt for den almene christelige Bevidsthed om Slægtens Frelse, at denne Frelse erfares som Oprejsning fra et Fald. Uden dette Begreb vilde vor religiøse Bevidsthed mangle sin ethiske Character. Frelsen ere vi os bevidste som en Regeneration, der forudsætter en Degeneration, et Fald fra en oprindelig Fuldkommenhedstilstand.

Den oprindelige Fuldkommenhed kan kun tænkes som en oprindelig Lighed mellem den personlige Gud og det personlige Menneske. Den fuldkomne Gud er selv al Fuldkommenheds Norm. En saadan Lighed have vi allerede lært at kjende. Et „imago Dei generaliter accepta" have vi erkjendt i det, der hæver Mennesket over den øv-

rige Skabning. I sin selvbevidste og selvbestemte Personlighed har det en formal Lighed med Gud som absolut Personlighed. Men dette er noget, der characteriserer Mennesket som saadant til enhver Tid, en ufortabelig Fuldkommenhed ved vort menneskelige Væsen. Derimod have vi endnu ikke lært det menneskelige Væsens Fuldkommenhed at kjende som en oprindelig, til Forskjel fra det faldne Menneskes Ufuldkommenhed: „Imago Dei specialiter accepta". Hvori maa denne Fuldkommenhed have bestaaet? Vi tro, at den har bestaaet i Kjærligheden.

Til dette Svar komme vi allerede ved at gaa ud fra den menneskelige Personligheds Begreb. Mennesket er skabt Personlighed. Deri ligger paa den ene Side vor Frihed. Vare vi fuldkomne ufrie, da vare vi ikke Personlighed, ikke Selv. Men paa den anden Side ligger heri tillige vor Afhængighed. Vare vi fuldkommen uafhængige, da vare vi ikke Skabning. Mellem disse to Poler, Frihed og Afhængighed, bevæger sig alt skabt Liv. Men vor Betragtning af det menneskelige Væsen vilde lide af en uopløst og uopløselig indre Modsigelse, dersom der ikke gaves et Punkt i vor Tilværelse, hvori disse to Bestemmelser, Friheden og Afhængigheden, kunne mødes og forklares i Enhed. Den Christne, der lever i det restituerede Samfund med Gud, ved, at der gives et saadant Enhedspunkt i hans Liv, et Midtpunkt, hvorom alle Livets Bevægelser kredse som Bølgerne om det bevægede Punkt i Vandfladen. Dette Midtpunkt er

Kjærligheden. Vi behove her kun at anvende og nærmere udvikle, hvad vi tidligere have erkjendt om dette Begreb. Kjærligheden betegner paa den ene Side et Forhold i Afhængighed. Den er noget Uvilkaarligt og Umiddelbart. Den har et Præg af det Naturlige og Naturnødvendige og betegner for saa vidt et Forhold i Afhængighed. Men det er paa den anden Side ikke mindre vist, at den er det Frieste af alt. Den, der elsker, er ikke i Tvivl om dette Dobbelte, at hans Kjærlighed er Virkningen af en uvilkaarligt drivende Magt i Dybet af hans Væsen, paa samme Tid som han staar frit i sin Kjærlighed. Den er ikke blot det Naturlige, men ogsaa det Aandige. Allerede den Omstændighed, at vi mødes af et guddommeligt Bud om Kjærligheden: „Du skal elske", viser, at Kjærligheden er et Forhold i Frihed. Thi Bud gives der egentlig kun for en frit vælgende Vilje. Kjærligheden lader sig ikke fremtvinge. Budet om Kjærlighed er heller ikke et Magtbud. Det er selv et Kjærlighedens Bud. Den Gud, der befaler Kjærligheden, er den samme, som i Aabenbaringen fremstiller sig som Brudgommen, der bejler til vort Hjerte. For saa vidt staa vi frit over for Kjærlighedens Tale til os. Negtes kan det imidlertid ikke, at denne Kjærlighedens Tale tillige indeholder Helligheden Fordring til os, og at dette: „Du skal elske" betegner intet mindre end vor grundvæsentlige Pligt. For saa vidt betegner Kjærlighedsbudet ganske vist tillige vor væsentlige Afhængighed. Men denne Afhængighed ophæver ikke Friheden. Gud kræver Kjærligheden af os som en Lydighedens Pligt.

Men denne Lydighed ydes da, naar vi frit lade ham faa virke hos os med sin Kjærligheds Magt, og naar vi frit hengive os i Betragtningen af ham som Kjærligheden, som den absolut Elskelige, som den, der tilsidst ikke kan kjendes uden at elskes. Paa denne Maade faar Kjærligheden sine Motiver. Saaledes kommer Lydigheden til at bære sin Frugt i tvangfri Selvhengivelse, hvilket er Kjærlighedens Væsen. Eller: Kjærligheden viser sig for os paa samme Tid som Frihed i Afhængighed og Afhængighed i Frihed. Den er et væsentligt Udslag af Sjelens paa en Gang naturbestemte og aandsbestemte Liv. Saaledes udtrykker den fremfor noget andet Begreb vort sande personlige Grundforhold. En sand Realisation af vor Personlighed er utænkelig uden den.

Kjærligheden er overhoved den højeste Enhedstanke i al Tilværelse. Den er: „Fuldkommenhedens Baand", Col. 3, 14. Gud er Kjærlighed, og det er dette, som gjør det muligt, at de Tre i Gud kunne være Et uden at opgive sit personligt selvstændige Jeg. Den er Enheden i Gud. Men den er ogsaa, som vi have seet, Enheden i os. Thi det er den, som ener vort personlige Væsens Modsætninger. Endelig: Den er Enheden i Forholdet mellem Gud og os. Thi det er Kjærligheden, som forklarer, at Mennesket kan naa sit store Maal, at vorde Et med Gud i det dybeste og inderligste Livssamfund, uden dog at ophøre at være den Enkelte, et personligt Jeg. Derfor: Hvad enten vi se hen til Guds Væsen, til vort eget Væsen, eller til Forholdet mellem Gud og os, maa vi sige, at det overalt er Kjærligheden, der me-

der os som Tilværelsens højeste Enhedstanke Det er et smukt Træk i den hesiodiske Theogoni, at den betragter Eros, der ener Livets Modsætninger, som det Princip, der har dannet Verden. Og den platoniske Eros have vi lært at kjende som en Midler mellem Gud og os.

Have vi saaledes al mulig Grund til at betegne Kjærligheden som det concrete Udtryk for den oprindelige Fuldkommenhed i dens dybeste Væsen, da have vi ikke mindre Grund til at betegne denne Kjærlighed som den Fuldkommenhed, hvorved det oprindelige Menneske fremfor alt *lignede* Gud. Slutningen ligger nær nok. Guds Væsen have vi lært at kjende i Kjærligheden: Gud er Kjærlighed. Ingen theologisk Væsensbestemmelse er saa fyldig som den, saa levende som den. At han er den Absolute, at han er den Personlige, dette med alt, hvad deri ligger, vilde staa for os som tomme og livløse Tankeformer, dersom det ikke tillige kunde siges, at han er Kjærligheden: den absolute, personlige Kjærlighed. Just i den guddommelige Kjærlighed have vi fundet den dialectisk levende Enhed af de Modsætninger, som Absoluthedens og Personlighedens Bestemmelser frembyde for vor Tænkning. Derfor: Lig Gud i hans Væsen er kun den, som elsker. Og dette er den højeste Lighed mellem Gud og hans Skabning. Var Kjærligheden ikke imago Dei specialiter accepta, da var det enten ikke sandt, at Gud er Kjærlighed, eller det var ikke sandt, at Guds Billede udtrykker hans Væsen. Men heller ikke Kjærligheden vilde være den sande Lighed med Gud, dersom den ikke havde samme *Indhold* eller Gjenstand som den guddom

melige Kjærlighed: dersom den ikke var Kjærlighed til Gud. Kun saaledes bliver den hellig Kjærlighed, ligesom Gud er den hellige Kjærlighed. Guds Helligheb have vi erkjendt som hans Kjærlighed til sig selv i Kraft af hans Væsens Alfuldkommenheb. Al Helligheb er Kjærlighed til Gud, ogsaa Menneskets. Der har været dem, som ikke vilde søge Udgangspunktet for Menneskets ethiske Udvikling i en oprindelig actuel Kjærlighed til Gud, men i ethisk Indifferens. Mennesket havde kun den formale Evne til at blive retfærdigt og godt; men actuelt var det ikke saa fra Begyndelsen. Det skulde kun blive saa ved Selvbestemmelse. Saaledes Pelagius. For ham er den medfødte Vilje ikke den gode Vilje, men den nafgjorte Vilje med Evne til at vælge Godt eller Ondt: Possibilitas utriusque partis. Ganske vist forelaa der en Udvikling, hvorved Mennesket fuldelig skulde blive, hvad det var anlagt for. Men var det slet ikke sat i Verden med nogen virkelig Begyndelse til at blive godt, da indsees det ikke, hvordan det nogensinde skulde blive det. Af en Tilstand i virkelig sedelig Indifferens resulterer intet. Fabelen om Buridans Æsel illustrerer dette. Men den rene sedelige Indifferens er i Virkeligheden en Umulighed.

Hvad der fremdeles bestyrker os i den Opfatning, at Kjærligheden er Gudsbilledet, er dette, at vi maa tro, at Gudsbilledet var vore første Forældres ypperste Eje. Det var Kronen paa deres Hoved, Herligheden i deres Liv. Derfor tager den jevne mosaiske Fortælling om Skabelsen Flugt og bliver poetisk i det Øjeblik, der for

tælles om Gudsbilledet. Den, der kjender den hebraiske Poesi, ved, at der ligger Jubel og Lovsang i de Ord: „Og Gud skabte Mennesket i sit Billede, i Guds Billede skabte han det, Mand og Kvinde skabte han dem". Gn. 1, 27. Men hvad er ypperligere end Kjærligheden? Den er Guds Grundfordring til os, Lovens Fylde, og den bliver evindelig, medens Tro og Haab forgaa. — Modsætningen lærer os det samme. Det er uudslettelig christelig Bevidsthed, at Egenkjærligheden er Livets store Synd; et Fald fra den oprindelige Fuldkommenhedstilstand kan kun tænkes som et Fald ud af Kjærlighedens Samfund med Gud, et Fald i Egoisme. Et Tab af Gudsbilledet maa tænkes som Et med Tabet af den oprindelige Kjærlighed. Og Fornyelsen af Gudsbilledet ere vi os christeligt bevidste som Et med Fornyelsen af Kjærligheden til Gud.

Saaledes hænger vor Lære om Gudsbilledet paa det Nøjeste sammen med den dybe, herlige Forstaaelse af Menneskelivet, der er ejendommelig for Christendommen. Som Christne vide vi, at Kjærligheden og intet andet er det, der egentligen giver et Menneskeliv Værd. Et Menneliv har Værd og fortjener at leves i samme Grad, som det fyldes af Kjærligheden.

Er det saa, at Kjærligheden betegner det sande Grundforhold mellem Gud og os, fordi det er ved den, at dette realiseres som et Forhold, hvori vi kunne staa i det Skabtes Afhængighed og paa samme Tid i fuld personlig Frihed, da indeholder Kjærligheden Svaret paa Livets sværeste Spørgsmaal. Vistnok: Vi have allerede

erkjendt, at vi ikke formaa tilfulde at gjennemtrænge og begribe Forholdet mellem det Frie og det Afhængige eller det Nødvendige. Navnlig er Spørgsmaalet om Frihed og Nødvendighed Livets Gaade. Men er der noget, som peger paa Gaadens Løsning, da er det Kjærligheden. Det er vist, at den er Enheden af begge, og den Christne, i hvem Guds Billede er fornyet, lever i denne Enhed, erfarer altsaa i begyndende lykkelig Oplevelse Løsningen af Livets Gaade, uagtet han maa bekjende, at han selv ikke tilfulde begriber, hvorledes dette gaar til. Men det begribe vi fra dette Standpunkt, at naar det naturlige Menneskeliv er sønderrevet og uden Enhed splittet i Modsigelser, da er det, fordi Gudsbilledet er tabt. Thi deri var Livets Enhed. Kjærligheden er Enheden. Og naar det naturlige Menneskeliv er et Liv i Angst og Ufred, fordi det er et Liv i Spørgsmaal uden Svar, da er det, fordi Gudsbilledet er tabt. Thi deri var Svaret paa Tilværelsens Spørgsmaal. Kjærligheden er Svaret. — Frihed og Nødvendighed, Aand og Natur forklares i Kjærlighedens Enhed. Derfor er den ogsaa det sande Forbindelsesled mellem Himmel og Jord.

I Kjærligheden bestod saaledes den „sande Retfærdighed og Helligheds", den justitia originalis, som udmerkede det oprindelige Menneske. Menneskets havde ikke blot Evne til at elske Gud. Men det elskede ham virkelig. Derfor var Menneskets helligt. Cfr. Apol. I, 17 ff; Form. Conc. I, 10.

Men var Gud saaledes Maalet for al Menneskets Villen og Virksomhed, den elskede Gjenstand for dets Be-

skuelse, var han den, i hvem det ene søgte sin Salighed, paa samme Tid som det just herved hævdede sit eget, af Gud satte, relativt selvstændige Væsen, der kun kan realiseres i Kjærligheden, da var det i Midtpunktet af sit Væsen i Besiddelse af en Normalitet, som maatte have sine salige og herlige Følger for alle Sjelelivets Evner og Kræfter overhoved. Er det Sandhed, at Gud ikke kan elskes, uden han til en vis Grad erkjendes, saa er det ogsaa Sandhed, at han først rettelig og fuldelig erkjendes af den, der fuldelig elsker ham. „Les vérités divines — siger Pascal — entrent du coeur dans l'ésprit et non pas de l'ésprit dans le coeur". [1])

Det oprindelige Menneske maa tænkes i Besiddelse af en klar Erkjendelse af Gud, af Verden, af sig selv og sit Maal samt Midlerne til at naa dette Maal. Og for Følelsens Vedkommende maatte Følgen af dets retfærdige Forhold til Gud blive Samvittighedens Fred. Mennesket var frit for Synden, som nu er Kilden til al vor Ufred.

Den Tanke, at Kjærligheden er den oprindelige og egentlige Gudbilledlighed, er ikke til Hinder for Antagelsen af en rig Mangfoldighed i Udprægningen af den guddommelige Herlighed, hvori Mennesket var delagtiggjort. Thi vistnok er Kjærligheden efter sit Væsen overalt en og den samme. Men naar Gud nedlægger denne Kjærlighed i Væsener, som han forøvrigt udruster med en mangfoldig

[1]) Pensées, ed. Astié, Paris & Lausanne 1857 II p. 29.

varieret Fylde af individuelle Evner og Kræfter, der hver for sig svare til lige saa mange evige Ideer i Gud, da giver dette Adgang til en Udvikling og Fremstilling af Kjærlighedslivet i mangfoldig Rigdom. Og først i denne Mangfoldighed indenfor Kjærlighedens store Enhed, først i Menneske-Slægten som et Guds Rige paa Jorden faar den guddommelige Menneskетanke alsidig Virkelighed. Guds Herlighed er at ligne ved det rene Sollys, der i sig indeholder alle Farver. Og de menneskelige Individualiteter kunne lignes ved Spejl, som alle gjengive det ene og samme Guds Billede. Men hver enkelt Personlighed gjengiver Billedet i Lyset af sin ejendommelige Begavelse. — Men hvad der saaledes maa tænkes bestemt til at aabenbare sig i Mangfoldigheden af Individer og Folk som spredte Straaler af Herligheden, dette have vi for fundet samlet i Enhed og udelt Fylde i Sønnen, Logos, der saaledes er imago Dei absoluta. Mennesket „har" Guds Billede. Om ham alene gjælder det i Absoluthed, at han „er" Guds Billede som Faderens Afglans og hele hans Væsens Udtryk i objectiv Concretion.

Af den aandelige Fuldkommenhed fulgte den legemlige. Legemet maa tænkes at have været frit for alt det, der er en Følge af Synden, udrustet med Evne og Kraft til at være et velskikket Organ for alle Aandens Beslutninger, den skjønne og klare Form for Aandens indre Herlighed. Det normale Legeme kan ikke, som det ved Synden bestemte, tænkes at have været til

Hinder for Aandens Functioner i nogen Retning; og en Uoverensstemmelse mellem Aandens indre Væsen og det legemlige Udtryk har ikke fundet Sted. Der er dem, som sætte Gudbilledligheden i det Legemlige som en ufortabelig Lighed med Gud. Dertil regnes da Menneskets opreiste Holdning og Gang, det opadvendte Blik, i Modsætning til Dyrets nedadvendte o. s. v. Hertil ville vi kun bemerke, at den legemlige Fuldkommenhed vistnok maa tænkes som en Følge af den aandelige, men ikke kan tænkes som Gudsbilledet selv, fordi Gud ikke har noget Legeme. Vistnok have vi fundet Gudsbilledet ikke blot aandsbestemt, men ogsaa naturbestemt. Men det Naturlige har ikke i Gud som i os en Concretion i Legemlighed.

Her paatrænger sig Spørgsmaalet, om eller hvorvidt Udødelighed hørte med til Menneskets oprindelige Fuldkommenhed. Dersom vi ved Død forstaa Tilværelsens absolute Ophør, da kunne vi lige saa lidt for Menneskets som for nogen anden Skabnings Vedkommende antage Dødelighed som en oprindelig Bestemmelse. Ikke lader det sig begribe, at en Kraft, der er sat ind i Tilværelsen, skulde absolut ophøre. Ej heller lader det sig forene med Begrebet om Guds Verks Fuldkommenhed, at det, der er sat af ham, skulde være bestemt til at forgaa. Men Dødelighed kan ogsaa fattes i Betydning af Opløselighed, og der spørges da, om Menneskets Væsen i sin oprindelige Fuldkommenhed kan tænkes opløseligt. Man har taget sig Sagen let ved at sige: Det Mate-

rielle kjende vi kun som det Sammensatte og derfor Opløselige. Menneskets materielle Del eller Legemet maa derfor tænkes opløseligt ɔ: dødeligt. Men den immaterielle Del, Aanden, kunne vi kun tænke os som et Usammensat og derfor Uopløseligt Altsaa: Aanden er efter sit Væsen udødelig. Følgen vil da være den, at der er intet i Vejen for at antage, at Mennesket er bestemt til at aflægge sit Legeme og for saa vidt til at dø. Man trøster sig med, at Aanden er det Væsentlige ved Mennesket, og at den aflægger sit Legeme vil da kun faa samme Betydning, som at Kjærnen beroves sit Skal. For den platoniske Vise og overhoved for al Dualisme er Døden det Normale, et Gode, hvorefter den Vise længes. Nu er det vistnok saa, at ogsaa den Christne kan længes efter Døden, Ph. 1, 23. Men det er ikke, fordi han anser den i og for sig som et Gode eller som det Normale. At „afklædes" Legemet og existere i aandelig Nøgenhed er ikke Apostelens endelige Haab, 2 Cor. 5, 4. Den dualistiske Anskuelse, at Aanden er det eneste Væsentlige ved Mennesket, hvorefter Mennesket meget vel kan leve et fuldt menneskeligt Liv uden Legeme, er fremmed for den christelige Bevidsthed saa vel som for den hellige Skrift. Det er aldeles væsentligt for Mennesket at existere som Syntheſe af Aand og Natur, eller som en Sjel, der har baade sin Aandsbestemthed og sin Naturbestemthed. Ligeledes er det væsentligt, at Naturbestemtheden har sin materielle Concretion i Legemet. Begrebet om Menneskets Væsen som en *sjelelig Enhed* med en aandelig Concretion i Selvet og en naturlig Concretion i Legem-

ligheden umuliggjor enhver Antagelse af, at Opløsningen skulde være det Normale. Man kunde lige saa godt sige, at Ellipsen ikke afficeres i sit Væsen, naar dens to Centra skilles ad, som at Mennesket ikke afficeres i sit Væsen derved, at Legemet aflægges.

Det maa derfor antages, at Mennesket var bestemt for Udødelighed d: for en altid fortsat Tilværelse som aandslegemligt Væsen, og at denne Mulighed var anlagt i dets Væsen Til dets egrindelige Fuldkommenhed hørte Uopløselighedens Mulighed: potuit non mori. Kan der ikke tvivles om, at Mennesket var bestemt til altid at vedblive at være Menneske, da burde man heller ikke tvivle om, at det var bestemt til altid at beholde sit Legeme. Døden er i Strid med Menneskets Bestemmelse. Derfor gruer det for Døden som saadan (horror mortis). „Hvem formaar vel at tænke sig, at Døden, ved hvis Nærmelse hele det naturlige Menneske forfærdes og vaander sig krampeagtigt, skulde være noget Naturligt? Frygter Naturen det Naturlige, flyr den for sig selv?“[1]).

Med alt dette skal imidlertid ikke være sagt, at Udødeligheden var bestemt til at realisere sig i Kraft af en rent umiddelbar Naturudvikling. Posse non mori er ikke det samme som non posse mori. I absolut Betydning er det kun den Absolute selv, kun Gud, der ifølge sit Væsen er i Besiddelse af „et uopløseligt Livs Kraft,“ Hebr. 7, 16. Et Uopløseligt er der vistnok ogsaa i Mennesket som skabt i den uopløselige Guds Billede. Dette

[1]) Møhler, Symbolik p. 8.

Uopløselige have vi lært at kjende i dets i sig afsluttede Selv. Men i Forhold til dette er det Materielle i sin Umiddelbarhed som saadant det Opløselige. En uopløselig Afsluttethed i sig selv, der svarer til det personlige Selvs, har Legemligheden ikke. Derfor maa ogsaa Opløsningen af Forholdet mellem det aandelige Selv og det materielle Legeme tænkes som en *Mulighed*, et posse mori som en naturlig Mulighed ved Siden af posse non mori. Og vi maa antage, at Legemet maatte dele det blotte Naturliges almindelige Kaar, at opløses, dersom det tænkes overladt til den blotte Naturudvikling. Men at denne Mulighed til Opløsning eller Død skulde blive Virkelighed følger ikke heraf. Bestemmelsen kan, ifølge vort Begreb om Væsenets Enhed, kun tænkes at være den, at Legemet i Kraft af dets uendeligt inderlige og aldeles ejendommelige Forbindelse med den uopløselige Menneskeaand skulde *delagtiggjøres i dens Udødelighed*. Det Nærmere herom maa imidlertid forbeholdes vort næste Capitel om Udviklingen.

Anderledes maa Forholdet tænkes med Hensyn til den selvløse Natur. Vistnok kan heller ikke dens Exemplarer tænkes bestemte til substantielt at ophøre. Dette kan overhoved ikke tænkes som noget Existerendes Bestemmelse. Men for Døden i Betydning af Opløsning kunne de vel tænkes bestemte. Det *Selvløse* er som saadant *opløseligt*. Ved Opløsningen ophøre Exemplarerne individuelt, men ikke substantielt. Slægten fortsættes, og den første Forbindelses Opløsning kan tænkes at give Plads for en rig Mangfoldighed af nye Combinationer. Alle

enkelte Plante- og Dyreorganismers evige Bevarelse under en Formerelse i det Uendelige er en monstrøs Tanke, som støder paa de sværeste Vanskeligheder.[1]) Vil man altsaa betegne den selvløse Tilværelses naturlige Opløsning og Overgang i nye Exemplarer eller nye Former som Død, da mene vi, at Døden i Naturen ikke indeholder noget, som er uforenligt med vore Begreber om den Fuldkommenhed, hvoraf ogsaa den oprindelige Natur maa tænkes i Besiddelse. Derimod have vi allerede tidligere havt Anledning til at angive vore Grunde, hvorfor vi ikke kunne slutte os til en Tanke, der paa sin Vis er ikke mindre monstrøs end hin om alle enkelte Exemplarers Vedligeholdelse: Tanken om Dødens Nærværelse i Guds gode og fuldkomne Skabning i den rædsomme Skikkelse, hvori vi nu kjende den.[2]) Døden som den vaandefulde Opløsning i allehaande grufulde Skikkelser kan kun tænkes som noget Abnormt i Guds gode og fuldkomne Skabning. Dersom denne Død var i Naturen før den Abnormitet, der indtraadte med Menneskets Fald, da synes den at maatte tænkes som Resultatet af en Abnormitet, der er indtraadt før Menneskets Fald. Dette synes at maatte fastholdes som et Troespostulat, der følger af Begrebet om Skabningens oprindelige Fuldkommenhed som fremgaaende af Guds Haand, bestemt ved Guds Godhed, selv om det ikke skulde kunne paavises med nogen afgjørende Bestemthed, hvorledes denne Abnormitet er indtraadt.[3])

[1]) Cfr. Petersen, Skabelsen II. p. 73 f.
[2]) Se ovenfor Side 272 f.
[3]) Se ovenfor Side 272 f.

Vi kunne dog ikke vel undgaa at tænke os et *paradisisk Begyndelsespunkt* for Slægtens Tilværelse. Gn. 2, 8 ff. At tænke Menneſket ſat i en Tilværelſe fuld af lutter fiendtlige Kræfter ſtemmer lidet med vore Foreſtillinger om en fuldkommen Begyndelſe i det Hele. Det ligger nær nok at tænke det i oprindelig Beſiddelſe af en Plet af Jord, hvor det fandt Betingelſerne for en lykkelig Naturtilværelſe, og hvorfra det ſkulde udbrede ſit Herredømme over Jorden, erobre den hele Jord og forvandle den til et Paradis. Det ligger imidlertid i Menneſkets Væſen ſom Guds ypperſte Skabning, at ikke blot Jorden, men al Naturen i hele dens vældige Storhed er til *for Menneſkets Skyld*. Denne vor Jord, et forſvindende Punkt ſom den er i Naturens umaadelige Rige, er Stedet for den højeſte Aabenbarelſe af Guds Rige i Tilværelſen. Derfor: Uagtet den ingenlunde er den ſkabte Tilværelſes Midtpunkt, betragtet fra Phyſikens Standpunkt, phyſiſk Centrum, ſaa er den dog, ſeet fra Guds Formaalstankes Standpunkt, den ſkabte Tilværelſes Midtpunkt, dens teleologiſke Centrum. Det heder i den moſaiſke Beretning om Skabelſen ikke blot, at Menneſket ſkulde herſke over Havets Fiſke, over Himlens Fugle, over Kvæget og over al Jorden, Gn. 1, 26; men ogſaa „den udſtrakte Befæſtnings" Lys ere ſkabte til at tjene Jordens Beboere, Gn. 1, 14. I god Overensſtemmelſe hermed er det, naar der fortælles, at Morgenſtjerners Jubel lød, da Jorden grundedes, og højt Guds Børns Fryderaab, Job 38. Og naar Solen ſkal miſte ſit Skin og Stjernerne ſtøde ſammen, knuſes og ſlukne, da ſkulle diſſe

uhyre Omvæltninger i Naturen kun være lige saa mange „Tegn", der varsle om Jordens forestaaende Undergang, Mt. 24. Det er saaledes med fuld Hjemmel i den hellige Skrift, at vi hæve vor Aand og vor Tanke til denne store Forestilling som Guds Bestemmelse med Naturen: Menneskets skulde efterhaanden tage den i Besiddelse i hele dens Storhed og i al dens rige Mangfoldighed for at forvandle den hele Naturtilværelse til et Guds Rige Maaden, hvorpaa dette skulde gaa til, kunne vi ikke angive. Hvad vi have at fastholde ifølge bibelsk christelige Principer er kun denne almindelige Bestemmelse: Paa en eller anden Maade maatte det komme tilsyne, at al Naturens Bestemmelse er at tjene Menneskets som sin af Gud indsatte Herre, et Forhold, der ogsaa engang maa tænkes virkeliggjort. Naar nogle have ansect Menneskets Herredomme over Naturen ikke blot som en Følge af dets Gudbilledlighed, men som Gudsbilledet selv, da beror dette paa et Fejlsyn. Man søger da vilkaarligt Ligheden i en enkelt af Guds Egenskaber, hans virksomme Almagt, hvorved den ikke bliver en Lighed mellem Guds og Menneskets Væsen.

2.

„Og Gud sagde: Lader os gjøre Mennesker i vort Billede, efter vor Lignelse", בְּצַלְמֵנוּ כִּדְמוּתֵנוּ, Gn. 1, 26. De græske Kirkefædre og derefter Latinerne antoge en Forskjel mellem de to Udtryk, צֶלֶם = εἰκων, imago, og

דְּמוּת = ὁμοίωσις, similitudo, idet man tillige gjorde opmerksom paa, at det ene Udtryk forbindes med Partikelen בְּ, det andet med Partikelen כְּ. Det første Udtryk blev forstaaet formalt om Menneskets Lighed med Gud som Personlighed, det andet om den ethiske Side af Gudbilledligheden. I Modsætning hertil anse de lutherske Theologer i Reglen Udtrykkene som synonyme og tro heller ikke, at der lader sig paavise nogen bestemt Forskjel mellem Partiklerne. Udtrykkets Dobbelthed skal kun tjene til at forsterke Tanken. — Den Dobbelthed i Opfatningen, som fra luthersk Hold gjøres gjældende, slutter sig ikke til denne sproglige Dobbelthed, men til den Dobbelthed, der synes at ligge til Grund som nødvendig Forudsætning, naar der i den hellige Skrift paa den ene Side tales om Gudsbilledet som noget *Ufortabeligt*, der tilkommer Mennesket som Menneske, Gn. 9, 6; Jac. 3, 9; 1 Cor. 11, 7, og naar der paa den anden Side læres, at Gudsbilledet *er tabt* ved Synden, Col. 3, 9 f; Eph. 4, 24. Deraf har man sluttet, at Gudsbilledet i videre Betydning (generaliter) er det, der betegner os som Personlighed eller Selv, og at Gudsbilledet i snevrere Betydning (specialiter) er det Ethiske, som er tabt ved Synden. — De nævnte Steder i Forbindelse med Visd. 2, 23 f ere de eneste, hvor Gudsbilledet *udtrykkeligt* omhandles i den hellige Skrift. Naar vi have betegnet Kjærligheden som det Essentielle ved Menneskets oprindelige Lighed med Gud i snevrere Betydning, da er dette skeet i Henhold til den hellige Skrifts Betragtning af Kjærligheden overhoved baade som Udtryk for Guds Væsen („Gud er Kjærlighed"), og som

Udtryk for det, hvorved vi atter vorde Guds Børn, hvilket i sig indeholder en Fornyelse af Ligheden med Gud: „Hver den, som elsker, er født af Gud", 1 Joh. 4, 7. Forøvrigt henvise vi til vor tidligere Behandling af dette Begrebs bibelske Betydning Side 343 f. — Modsætningen viser os det samme. Det er Synden, som ophæver vor Lighed med Gud. Men Syndens Væsen er just Kjærlighedens Modsætning, Egoismus. Vi kunne ikke uden at foregribe det Følgende her optage dette Begreb til nærmere Undersøgelse. Men vi henpege foreløbig paa, at Syndens Hovedformer i Skriften ere den onde Lyst og Hovmodet, hvilke begge skyde op af Egenkjærligheden som den fælles Rod: *φιλαυτία*, Phil. 2, 21, og at den syndige Udvikling culminerer i den extreme Form af Egoismus, som repræsenteres af „det Syndens Menneske", 2 Thess. 2, 3 f. — Hvad det oprindelige Menneskes aandelige Tilstand forøvrigt angaar, da kunne vi ogsaa her hente Lys gjennem Modsætningen. Til Forstandens Formørkelse i Synden, Eph. 4, 18 o. s. v., svarer nødvendig dens oprindelige Lys, dens Evne til adæquat Erkjendelse, cfr. Gn. 2, 19 f. Til Hjertets Ufred, dets Følelse af Frygt og Skam i Synden, Jes. 57, 21; 48, 22; Job 14, 1, svarer en oprindelig Fred og Glæde i Samfundet med Gud. Frygten og Skammen kom med Synden, Gn. 3, 10. Og den Hjertets Fred, den Erkjendelsens Klarhed, som den hellige Skrift lærer os at kjende hos den Gjenfødte, er væsentlig en Fornyelse af oprindelige Tilstande, efterdi regeneratio overhoved er at betragte

som en Fornyelse af det, der sattes ved den oprindelige generatio.

Da endvidere den legemlige Død er en Følge af Synden, Gn. 3, 19, saa maa det oprindelige Menneskes Legeme have været begavet med Evne til at undgaa Døden. Men Skriften lærer os, at den virkelige Udødelighed ikke var et aldeles umiddelbart Forhold, som realiserede sig uden enhver Formidling. Overladt til sin umiddelbare Selvudvikling maa Legemet opløse sig eller dø. Udødeligheden virkeliggjøres ved en ydre Formidling. I Paradiset stod „Livsens Træ," Gn. 2, 9, og Bestemmelsen var, at Mennesket skulde nyde af dets Frugt og „leve evindelig". Gn. 3, 22. Saaledes skulde den naturlige Legemligheds Forklarelse til det evige Livs Uforgjængelighed og Herlighed formidles ved et Slags sacramental Handling. Derfor kalder allerede Augustin Livsens Træ „et Sacrament": Tanquam cætera (ligna) essent alimento (til Næring), illud sacramento.[1]) At Gud virker paa os gjennem ydre hellig Handling, altsaa paa en eller anden Maade „sacramentalt", synes saaledes ikke at være et Behov, der kun er en Følge af Synden. Men det synes at være et Grundforhold, som er betinget ved, at vi ikke blot ere Aand, men ogsaa Natur. Derfor var der fra Begyndelsen af to Midler til at grunde, befæste, udvikle og forklare vort Samfund med Gud til evigt Liv og Salighed for hele vort Væsen: helligt Ord og hellig Handling.

---

[1]) De civ. Dei XIII, 20. 23.

Vor Opfatning af den oprindelige Naturverdens Stilling og Betydning i Forhold til Mennesket har allerede faaet sin bibelske Begrundelse i det Foregaaende.

3.

Den confessionelle Differens paa dette Punkt stiller sig strengt kirkeligt d: i Henhold til den officielle kirkelige Bekjendelse saaledes:

Den romerske Kirke bekjender: „Dersom nogen ikke bekjender, at det første Menneske Adam, da han havde overtraadt Guds Bud i Paradiset, strax tabte den Helligheд og Retfærdighed, hvori han var skabt (statim sanctitatem et justitiam, in qua constitutus fuerat, amisisse), og at han ved denne Overtrædelses Skjændsel er falden ind under Guds Vrede og Unaade og herved i den Død, hvormed Gud havde truet, og med Døden i Fangenskab under dens Magt, der har Dødens Vælde, det er Djævelen . . . anathema sit.“ [1])

„Tilsidst dannede han Mennesket af Jordens Ler, saaledes udrustet med Hensyn til Legemet, at det vistnok ikke ifølge sin Natur, men ved guddommelig Velgjerning var udødeligt og frit for Lidelse. Men hvad Sjelen angaar, da skabte han det efter sit Billede og sin Lignelse og gav den en fri Vilje; desuden ordnede han alle Aandens Bevægelser og Begjæringer saaledes i det, at de aldrig negtede Fornuftens Bud Lydighed. Derpaa

[1]) Conc. Trid. Sess. V, 1.

tilfojede han den oprindelige Retfærdigheds vidunderlige Gave (tum originalis justitiæ admirabile donum addidit) og vilde, at det skulde herske over de øvrige levende Skabninger".[1])

Den lutherske Kirke bekjender: „Retfærdighed omfatter jo i Skriften ikke alene Lovens anden Tavle, men ogsaa den første, der kræver Gudsfrygt, Tro og Kjærlighed til Gud. Derfor skulde den oprindelige Retfærdighed ikke have bestaaet alene i en fuldkommen Ligevegt mellem Legemets Egenskaber, men ogsaa i disse Gaver: en klar Gudserkjendelse, Gudsfrygt, Tillid til Gud eller i det Mindste den rette Beskaffenhed og Kraften til at opnaa alt dette. Og dette bevidner Skriften, naar den siger, at Mennesket er skabt i Guds Billede og Lignelse."[2])

„. . . For det andet, at den (Arvesynden) er en fuldkommen Berøvelse og Mangel af den i Paradiset medskabte Arveretfærdighed eller det Guds-Billede, efter hvilket Mennesket i Begyndelsen blev skabt i Sandhed, Helligbed og Retfærdighed."[3])

Paa lignende Maade den reformerte Kirke.[4]) Overensstemmelsen mellem Romanismens og Reformationens Lære i dette Stykke er altsaa: Det Væsentlige ved det medskabte Gudsbillede er justitia originalis. Endvidere: Romanismens Bekjendelse udtaler, Reformationens tilsteder en Distinction mellem Gudsbilledet i videre For-

[1]) Cat. Rom. Pars I Cap. II. Qu. 18.
[2]) Apol. Art. I, 17 ff.
[3]) Form. Conc. S. D. Art. I, 10.
[4]) Conf. Scot. Art. II. Conf. Belg. Art. XIV

stand, den selvbevidste og selvbestemte Personlighed, og Gudsbilledet i snevrere Forstand, justitia originalis. Endelig: Fra begge Sider læres, at Gudsbilledet i snevrere Betydning er tabt.

Uoverensstemmelsen viser sig, naar der spørges om Forholdet mellem Personligheden og Gudsbilledet i snevrere Betydning. Ifølge Romanismen er dette Forhold af udvortes Natur. Gudsbilledet er et „vidunderligt" „Tillæg" (»additi«) til den oprindelige formale Fuldkommenhed, Mennesket umiddelbart havde som saadant i sin frie Personlighed, et donum superadditum supernaturale, som de romerske Scholastikere have kaldt det. Den romerske Bekjendelse fattes den Erkjendelse, som for os er væsentlig, at Personligheden allerede som saadan kræver Gudbilledligheden i snevrere Betydning, det Ethiske, til sin sande Realisation. Luther og de lutherske Scholastikere udtrykte denne Erkjendelse ved at betegne Gudsbilledet ikke som noget „Overnaturligt", men som noget „Naturligt", hvorved de mene noget Væsentligt hos det første Menneske. Luther siger til Gn. 3: Quare statuimus justitiam non fuisse quoddam donum, quod ab extra accederet, separatum a natura hominis, sed fuisse vere naturalem, ut natura Adam esset diligere Deum, credere Deo, cognoscere Deum. — Den nødvendige Følge heraf er, at Gudsbilledets Tab faar en forskjellig Betydning i de to Confessioner. Romanismens Adam befinder sig efter Faldet »in puris naturalibus«, medens Reformationens Adam maa tænkes ganske anderledes dybt afficeret i selve sin „Natur"

d. i sit Væsen, et Punkt, som forøvrigt ikke kan finde sin nærmere Udvikling, før vi have betragtet Faldet.

Forskjellen i Betragtningen af Udtrykkene „Billede" og „Lignelse" er mere af sproglig-exegetisk end af dogmatisk Betydning. I Realiteten have vi fundet den samme Forskjel gjort gjældende indenfor den lutherske Scholastik, kun at den ikke er knyttet til disse Udtryk.

Arminianerne fremhæve den legemlige Udødelighed og Herredømmet over Naturen, og for Socinianerne er dominium in creaturas det ene Væsentlige. Supranaturalismen sætter den oprindelige Fuldkommenhed i vore aandelige Evner og Kræfter som saadanne: „Evnen til at lære at tænke og handle som Gud", Evnen til at „modtage en ubegrændset Uddannelse", til „ved evig Fremgang stedse mere at nærme sig al Godheds højeste Mønster." Dette er Udgangspunktet, hvoraf ogsaa følger vort Maal: „Stedse voxende Lighed med Gud."[1]) Rationalismen finder i Gudsbilledet Udtrykket for det Maal, hvortil vi som Mennesker lidt efter lidt skulle nærme os ved fri Udvikling af vore Evner. Det var ogsaa for vore første Forældre intet andet end et saadant Maal, som skulde og burde naaes ved de Kræfter og Anlæg, de ejede. Forskjellen mellem deres og vort Forhold til Gudsbilledet er kun en Gradsforskjel. For dem var det lettere at naa Maalet end for os. Disse Retninger bære mer eller mindre tydeligt Dualismens Præg. Characteristisk for den dualistiske Betragtning paa

[1]) Reinhard, Christl. Moral. Overs. Kbh. 1803. I p. 57

dette Punkt er overhoved dens Tilbøjelighed til at blive staaende ved det Formale, vor Lighed med Gud som aandelig Personlighed, udrustet med Bevidsthed og Vilje og med Aandens Magt og Herredømme over Naturen. Det er Mennesket i dets aandsbestemte Selvstændighed over for Gud, som udtrykkes ved Begrebet om dets Gudbilledlighed. Hovedvegten ved vor aandelige Udrustning lægger da Intellectualismen paa Erkjendelsen (saaledes allerede Platon), Moralismen paa Viljen (Kant), medens Æstheticismen lægger den paa Følelsen.

Anderledes Monismen. Hegel: „De første Mennesker skulle have ejet en fuldkommen Viden, navnlig om Gud og guddommelige Ting. Men dette er en taabelig Forestilling. Viden om Sandheden er ikke noget Umiddelbart, men noget væsentlig Formidlet . . . Paa samme Maade forholder det sig med den højeste sedelige Fuldkommenhed, som Mennesket skal have ejet i den saakaldte Uskyldighedsstand. I Virkeligheden er Viljens første, umiddelbare Tilstand ikke saa meget en Tilstand i Uskyld som snarere en Tilstand i Begjærlighed, Raahed og Vildhed . . . Det Gode er Formidlingens Arbejde og kan ikke være noget Umiddelbart.“[1]) Paa dette Grundlag fortsætter Strauss. „At det ikke er Gud uværdigt at lade Menneskene fremgaa af hans Skaberhaand i ufuldkommen Tilstand, det vil den ikke mere sige, som har indseet, at det ikke umiddelbart er Guds Haand, af hvilken det første Menneske fremgik, men at det nærmest

[1]) Hegel, Philos. der Religion I p. 190 ff. Cfr. II p 258 ff. (Berlin 1840)

er Materien som den guddommelige Idees første Udtræden, eller nøjagtigere dens umiddelbare Tilværelse, og det er nu ganske i sin Orden, at den bestandig mere og mere vikler sig løs fra denne og kommer til sig selv i højere og højere Grad, nemlig først som Liv i Naturen, dernæst som Aand i Menneskene, og i disse bestandig fuldstændigere i deres historiske Udviklings Fremadskriden".[1]) Hvad vi kalde Menneskets Gudbilledlighed gaar her ind i en Proces af det Absolutes eller Guddommeliges egen Selvudvikling, der har sine Stadier i al Tilværelsen. Senere opgav Strauss endog den sidste Funke af guddommelig Idé og guddommeligt Anlæg i vort Væsen. I sin sidste Bog (1873) skriver han: „Vi betragte ikke længer Verden som et Værk af en absolut fornuftig og god Personlighed . . . den er for os ikke længer anlagt af en højeste Fornuft".[2]) Den pantheistiske Monist er bleven Pankosmist. Hvad der under Materialismens Hænder er levnet af religiøst Anlæg i Mennesket er dette, at vi umiddelbart føle os afhængige af noget — af Universet. Vil man kalde dette Gud, saa for Strauss gjerne.[3]) — Monismen, som i det Hele interesserer sig mindre for vor relative aandelige Selvstændighed i Modsætning til Gud end for vor væsentlige naturlige Enhed med Gud, kan kun i uegentlig Forstand tale om en Gudbilledlighed. For Pantheismen er jo vort Væsen egentlig Guds Væsen i Phænomenets Form. Vort Forhold til Gud kan den egentlig ikke udtrykke ved at sige, at Gud sætter et skabt

[1]) Strauss, Glaubenslehre I § 52.
[2]) Der alte und neue Glaube p. 143.
[3]) L. c. p. 142 cfr. p. 147 f.

Villen af sig selv over for sig selv, men maa betegne det som Guds egen substantielle Selvobjectivering, hvorved han realiserer sig selv i en Proces, der omfatter alle Udviklingens Stadier fra det laveste til det høieste. Pantheismen kommer saaledes til at stille Mennesket i et Afhængighedsforhold til Gud, hvorunder vor Selvstændighed opløser sig i et Skin, fordi det, vi kalde vor Bevidsthed og vor Villie, nærmere seet slet ikke er andet end en Individuation af Guds egen Bevidsthed og Villie i os.

Det Berettigede i den moralistiske Formalisme med dens Betoning af vor aandelige Selvstændighed over for Gud og det Berettigede i den monistiske Realisme med dens Betoning af vor Afhængighed af Gud faar sin sande Anerkjendelse i det christelige Begreb om Gudsforholdet som en Kjærlighed, hvori det Frie og det Afhængige, det Aandige og det Naturlige, det Formale og det Reale finde sin factiske Enhed.

Capitel III.

Udviklingen.

§ 14.

Menneskelig Fuldkommenhed er som saadan ikke anden Fuldkommenhed end den, Mennesket sig tænkt, i Overensstemmelse med Menneskets Forstilling om Maalet,

der fremgaar fuldt rustet af Zeus's Hoved, eller i Overens stemmelse med den pantheistiske Forestilling om Væsenernes Emanation ud af det Guddommeliges Substans, da kunde det ogsaa tænkes, at Menneskets, væsensens med Gud, paa en Gang var personlig færdigt uden at behøve nogen personlig Udvikling for at vorde et Selv i Ordets fulde Betydning, lige saa lidt som Gud i nogen Betydning behøver en Udvikling for at vorde personligt Selv. Men endog Pantheismen antager ikke dette, lige saa lidt som dens Modsætning, Dualismen, gjør det. Som et af Gud sat Selv er den menneskelige Personlighed umiddelbart kun vordende Selv. Til actuelt Selv i fuld Betydning kan den endelige Personlighed kun vorde ved en virkelig Selvafgjørelse. Dets umiddelbare personlige Bestemthed maa gaa over til relativt selvstændig Bestemmelse gjennem frit Valg. Først derved kan det umiddelbare creaturlige Selv i Sandhed actualisere sit Væsen.

Begrebet om en Selvudvikling i Betydning af Selvafgjørelse kræves ogsaa af Begrebet om Menneskets oprindelige Samfund med Gud. Dette kan ikke tænkes som et sandt personligt Forhold, dersom det ikke fra Menneskets Side saa vel som fra Guds beroede paa personlig Selvafgjørelse, hvorved Mennesket i relativ Selvstændighed actualiserer det Anlæg for et Gudsforhold, der er umiddelbart givet ved dets Skabelse.

Overhoved: Menneſket maa tænkes ſtillet i et Valg ſom Begyndelſen til en virkelig Selvudvikling, hvor igjennem det først actuelt i aandelig Betydning realiſerer de Muligheder, ſom dets Perſonlighed ejer i poſitivt Anlæg.

Endelig er der i Menneſket ogſaa et Naturligt, ſom kræver Udvikling ligeſom al ſkabt organiſk Natur. Men da dette Naturlige er organiſk forenet med et aandeligt, perſonligt Selv, kan denne Udvikling ikke tænkes ſom en blot lovbunden, men maa tillige tænkes væſentlig med betinget af Perſonlighedens Selvafgjørelſe.

1.

Som ſkabt i Guds Billede maa det oprindelige Menneſke tænkes i Beſiddelſe af en aandelig naturlig Fuldkommenhed, der gjorde det ſkikket til at løſe ſin menneſkelige Opgave. Men vi maa dog ikke betragte Menneſket paa dette Punkt ſom ubetinget færdigt eller betragte dets oprindelige Fuldkommenhed ſom endelig Fuldkommenhed. Denne Tankes Umulighed følger af den ſkabte Perſonligheds Begreb. Vi have erkjendt, at alt perſonligt Liv beror paa Selvbeſtemmelſe. Gud er den abſolute Perſonlighed ſom den, der i abſolut Betydning ſætter ſig ſelv. Al Beſtemthed i Gud beror evigt paa hans egen Selvbeſtemmelſe. Derfor er Gud evigt den færdige Perſonlighed, der ikke behøver Udvikling. Men

den af ham satte, den relative Personlighed behøver Udvikling for i fuld Sandhed at blive Selv. Den bliver ikke dette uden gjennem en relativt selvstændig Selvbestemmelse hvorved ogsaa den i afledet Betydning sætter sig selv. Dette er Sandheden i Fichtes Idealisme. Saa længe Jeget staar i den rene Umiddelbarhed, kun er bestemt ved en anden og kun ved sig saaledes bestemt, men ingen lunde endnu har bestemt sig selv eller ved sig selv bestemt i nogen Betydning, saa længe kan der vistnok tales om et positivt Anlæg for Personlighed eller Selv, men ikke om Personlighed i fuld actuel Betydning. Hegels ovenanførte Bemærkning, at personlig Viden og Sedelighed aldrig er et blot Umiddelbart, men fordrer subjectiv Formidling, har her sin fulde Gyldighed.

Til Begrebet om Udviklingens Fornødenhed i Betydning af fri Selvbestemmelse komme vi imidlertid ikke blot ved at gaa ud fra Personlighedens Behov som saadan. Vi have erkjendt, at den Personlighed, hvorom her er Tale, er sat ind i Tilværelsen for at staa i Livssamfund med Gud. Ogsaa denne Bestemmelse fordrer en personlig Selvafgjørelse fra Menneskets Side, som svarer til den personlige Selvafgjørelse fra Guds Side, i Kraft af hvilken Mennesket er sat ind i Tilværelsen og sat med positiv Bestemmelse, og positivt Anlæg for et Samfund med Gud. Til fuld og klar Virkelighed som et personligt Livssamfund kunde dette Forhold først blive ved en fri, personlig bevidst Livsafgjørelse, ved et Valg mellem at adlyde og elske den levende Gud eller at undlade dette. Det var ikke nok med, at Gud elskede Mennesket, i Kjær-

lighed hengav sig til det med al sin Naade og udstyrede det med alle Naadens Gaver og Goder. Et Samfund mellem Personer kan ikke tænkes, hvor kun den ene Part er virksom i Forholdet. Derfor var det ikke nok med, at Mennesket forholdt sig aldeles passivt over for al Guds Godhed, eller at dets Liv kun naturligt og driftsmæssigt var rettet efter Guds Vilje. Til det fulde personlige Livssamfund maatte der efter dettes Væsen høre et virkelig activt Forhold ogsaa fra Menneskets Side. Guds Selvhengivelse til Mennesket maatte faa sin Refleks i Menneskets Selvhengivelse til ham.

Den oprindelige Fuldkommenhed maa saaledes tænkes som den udviklingskraftige Spire, der i sig indeholder alle den endelige Fuldkommenheds positive Muligheder, ligesom det lille Frø indeholder den voxende Plante. Erkjendelsens Fuldkommenhed kan saaledes ikke have bestaaet deri, at Mennesket ikke kunde fare vild, men deri, at det kunde undgaa at fare vild: posse non errare, medens Udviklingens Maal maa tænkes at være Vildfarelsens Umulighed for Mennesket, ligesom den er umulig for Gud: non posse errare. Menneskets Hellighed kan ikke have bestaaet deri, at det ikke kunde synde, men deri, at det kunde lade være at synde: posse non peccare, medens Udviklingens Maal var en Lighed med Gud, hvorved Synden bliver umulig for Mennesket som for Gud: non posse peccare.

Mennesket var godt; men det skulde ogsaa blive godt. Det lignede Gud; men det skulde ogsaa blive ham mere og mere ligt. Det elskede Gud og havde ikke

blot Evnen til at elske ham. Det maa efter alt, hvad vi have erkjendt, antages, at dets Væsen ved en umiddelbar og uvilkaarlig Drift var rettet mod Gud. Men denne Umiddelbarhed maatte ophøre. Som skabt Person var Mennesket kaldet til en fri Udvikling, hvorunder det selv med klar Bevidsthed og selvstændig Frihed kom til at ville og vælge det Gode, der umiddelbart var dets Ejendom, og forkaste det modsatte Onde. Skulde det navnlig komme til den sande og fulde Selvhengivelse, som Livssamfundet med Gud kræver for fuldelig at realiseres efter sit Væsen, da maatte den ske under Selvets Bevidsthed om, at et Valg var muligt. Ved Valget skulde Mennesket saaledes ikke komme i et fuldkommen nyt Forhold til Gud; men det umiddelbare Forhold skulde ved Menneskets Selvbestemmelse hæves til et højere Stadium.

Mennesket maa tænkes bestemt for Udvikling, ikke blot med Hensyn til en Del af sit Væsen, men med Hensyn til hele sit Væsen, ikke blot som Aand, men ogsaa som Natur. Alt skabt, organisk Naturligt har en Udviklingsproces, som vi ikke kunne tænke Mennesket undtaget fra. Som Naturvæsen maatte det deltage i det naturlige Livs Udviklingsproces. At antage noget andet vilde være vilkaarligt. Spørgsmaalet er kun, om det maa antages, at denne Proces hos Mennesket var bestemt til at foregaa ikke alene efter de samme Love, men ogsaa ganske paa samme Maade som i den øvrige Naturtilværelse. Tænke vi Mennesket som Naturvæsen hævet over alle Naturens Love, da tænke vi vilkaarligt og ingenlunde

i. Overensstemmelse med vor Erkjendelse af alt creaturligt Livs væsentlige Enhed. Men paa den anden Side maa det heller ikke glemmes, at Menneskenaturen har noget forud for hele den øvrige Natur. Denne er selvlos. Menneskets Natur derimod staar i en Forbindelse med Selvets, Personlighedens ejendommelige, uopløselige Liv, om hvilken vi have erkjendt, at den er et Forhold af uendelig Inderlighed, et Ihinanden af Momenter, hvortil der ikke findes noget Tilsvarende i det blotte Naturrige med dets opløselige Liv. At dette Forhold maatte faa sin Betydning med Hensyn til Menneskets Naturudvikling, kunne vi ikke undgaa at antage. Vi maatte ellers tænke Menneskets Væsen dualistisk delt i en Tohed af Momenter med hver sin Udviklingsrække, og vort Begreb om Væsenets Enhed vilde gaa tabt. Saaledes føres vi til den Tro, at ogsaa Mennesket som Naturvæsen har sin Naturhistorie med Lovmæssighedens almindelige Character, men at Naturudviklingen var bestemt til væsentligen at medbetinges af den aandelige Udvikling i personlig Frihed. Aandens normale Frihedsudvikling maa navnlig ogsaa tænkes at komme Legemligheden tilgode. Menneskelegemet, hvis Bestemmelse for Udødelighed vi allerede have omtalt, kan under en normal Aandsudvikling tænkes delagtiggjort i Menneskeaandens væsentlige Uopløselighed. Muligheden af en Communication mellem Aand og Natur, hvorved en saadan Pneumatisering af Legemet kunde virkeliggjøres, er givet i vort Væsen som Sjel, et Begreb, vi have lært at kjende som bestemt baade til den ene og den anden Side af vort Væsen. Paa denne Maade kan

Overgangen fra posse non mori til non posse mori, fra det „naturlige Legeme" til det „aandelige Legeme" d: det i Aandens uopløselige Liv delagtiggjorte Legeme tænkes formidlet.

2.

Det er gjennemgaaende Skriftens Lære, at Menneſket trænger aandelig Udvikling. Selv Idealmenneſket, Menneſkeſønnen, forfremmedes ikke blot i Alder, men ogſaa i „Visdom", han „lærte Lydighed" og blev efterhaanden „ſterk i Aanden". Lc. 2, 52; 2, 40; Hbr. 5, 8. 9. Og alle Tiders Erfaring fra Abrahams til vore Dage ſtadfæſter, at der er intet, ſom er mere ſkikket til at fremme den aandelige Vext end det at ſtilles i Valg over for Prøvelſe eller Friſtelſe. Cfr. 1 Ptr. 1, 6. 7. Hbr. 2, 18. Det var nærmeſt Kundſkabens Træ tilligemed Forbudet mod at ſpiſe af dets Frugt, ſom ſkulde bringe vore første Forældre til Bevidſthed om, at det var muligt at beſtemme ſig for noget andet end Gud og hans Vilje. Gn. 2, 9. 16 f. Fra Guds Side kunde Prøvelſen kun beſtaa deri, at han overlod til Menneſkets Frihed at adlyde eller at overtræde Forbudet. Fra ham kunde der ikke udgaa nogen Opfordring til at overtræde det. Jac. 1, 13. Denne Opfordring kom fra Djævelen gjennem hans Redſkab, Slangen, Gn. 3, 1 ff; Apoc. 20, 10; 12, 9; Joh. 8, 44. Djævelens Indgriben her var ikke af Gud villet til Menneſkets Fordærvelſe, men af ham tilſtedet til dets Lutring og Udvikling i Helliggjørelſe.

Det er betegnende, at Prøven med Kundskabstræet gik forud for Menneskets Adgang til Nydelsen af Livstræets Frugt. Denne Adgang blev ophævet, da Mennesket havde vist sig ulydigt. Gn. 3, 24. Hvad betyder dette? Vi se heraf uden al Tvivl ikke blot, at den legemlige Udvikling var bestemt til at fremmes ved et Naturmiddel (Frugten), uden hvilket Menneskenaturen vilde falde tilbage i Naturens umiddelbare og almindelige Oploselighed eller Dødelighed, men tillige, at denne legemlige Udvikling i Retning af Udødelighed normaliter skulde betinges ved Aandens personligt ethiske Selvudvikling i Lydighed og Helliggjørelse. Saaledes, ikke blot udvortes, men ogsaa indvortes formidlet, bliver σῶμα ψυχικὸν et σῶμα πνευματικὸν, 1 Cor. 15, 44. Det stadfæster sig, at det er et Ord af almen Gyldighed, naar det heder: τὸ πνεῦμα ἐστι το ζωοποιοῦν, Joh. 6, 63 (cfr. 1 Cor. 15, 45).

3.

Naar Forskningen tildels mener at maatte gaa ud fra den Antagelse, at Menneskeheden har begyndt i fuldkommen Naturbundethed, i sanselig Raahed og Vildhed, da er den i ligefrem Modsigelse ikke blot med Bibelen, men ogsaa med vor Slægts andre urgamle Overleveringer, som stadfæste vor Lære om en Begyndelse i udviklingskraftig, oprindelig Godhed og Skjønhed. Var Begyndelsen kun Natur og Paradiset intet andet end en Dyrehave, var der ingen kraftig Begyndelse til

Aand og aandeligt Samfund med Gud, da bliver Aand og en Udvikling i Aand overhoved en Umulighed. Thi hvad der ikke er givet som positiv Potens i Begyndelsen kan ikke komme ved Udvikling. Det Religiose falder da ogsaa udenfor Tilværelsens Muligheder.

Tilstanden blandt de vilde Naturfolk i Nutiden har man pegt paa som en Illustration af det Begyndelsesstadium, hvorfra Menneskeheden har udviklet sig. Men Kannibalismen svarer ikke til det Begreb om en Begyndelse i potentiel Fuldkommenhed, som vi have fundet nødvendig ifølge Skrift og Tænkning. Vi kunne kun fatte Naturstandpunktets Vildhed og Raahed ved Hjælp af Forestillingen om et Fald ud af den oprindelige Tilstand. [1]) Om et saadant Fald ud af en oprindelig god Tilstand, en „Guldalder" i Tidens Begyndelse, er der en meget stærk Bevidsthed omkring i Hedenskabet. [2])

I Persernes Religionsbøger heder det: Yima, det første Menneske, herskede i Begyndelsen over Jorden, som Gud havde beredt for ham til et dejligt Opholdssted. Der var ikke Kulde eller Hede, ingen Opløsning, ingen Død. Der var ikke Synd og ikke Nød i den Have, som Yima havde afgjærdet efter Guds Befaling. Her levede Menneskет det skjønneste Liv. [3]) Yima var hellig og ren. Han taalte at se ind i selve Solens

---

[1]) Cfr. Dr. C. H. Scharling, Menneskehed og Christendom. Kjøbenh. 1872. I p. 59 ff.

[2]) Lücken Die Traditionen des Menschengeschlechts p. 74.

[3]) Spiegel, Avesta, Lpz. 1852. I p. 71. 75 77.

Lys. [1]) Perserne kjende ogsaa et Livsens Træ, hvis Frugt gav Udødelighed. [2]) Hermed kan sammenlignes de tilsvarende Foreſtillinger blandt Inderne om den Drik, der lavedes af Somaplanten: „Den giver Næring, Sundhed, Beskyttelse og Udødelighed og fører til Himlen". [3]) Bekjendt er ogsaa Indernes Verdensbjerg med Paradisets yndige Have og Udødelighedens Træ paa sin Top. [4]) Blandt Grækerne finde vi Paradistanken igjen i Mythen om Hesperidernes Have med Vidundertræet, de gyldne Æbler og de ambrosiske Kilder. [5]) Sammenlign ogsaa de nordiske Myther om Guldalderen i Tidens Begyndelse og om Iduns Æbler, der gave Ungdom og Liv.

Ogsaa Hedenskabets philosophiske Tænkning har beskjæftiget sig med Guldalderen. Platon behandler (i „Statsmanden") Mythen om Menneskenes første Tilstand under Chronos's Herredømme, en gyiden, herlig Tid i Modsætning til den senere Tid under Zeus's Regimente med al dens Jammer. Philosophen opfatter nu vistnok ikke hin Mythe som Udtryk for en absolut, højeste Fuldkommenhedstilstand i Slægtens første Tid. Dertil var den for umiddelbar og manglede Udviklingens Fylde. Men den betegner dog i det Hele en Tilstand i begyn-

---

[1]) L. c. II p. 70.

[2]) L c. III p. LXXIII.

[3]) Lassen, Indische Alterthumskunde. Bonn 1847. I p. 789.

[4]) Lücken, l. c. p. 64 f.

[5]) Preller, Griech. Mythologie. I p. 461 f.

dende Lyksalighed. Den dobbelte Tanke om en oprindelig Fuldkommenhed efter Guds Billede og en voxende Fuldkommenhed i Udviklingens Fylde efter det samme Gudsbillede findes hos Platon. Især har den fundet et smukt Udtryk paa et Sted, som vi for have havt Anledning til at citere, nemlig Timæos Cap. X, hvor den udtales i Ord, der næsten lyde som en Gjenklang af Gn. 1, 27. 31: „Da nu Faderen saa den af ham skabte Verden i Bevægelse og Liv, et Afbillede af de evige Guder, følte han Velbehag derover, og glad tænkte han paa at gjøre den Urbilledet endnu mere lig.“ Vi have her Modsætningen til Mythens Foreſtilling om Minervas Vorden af Zeus's Hoved.

Naar Kritiken i Folkenes Paradisminder kun ſer Fostre af en barnligt legende Phantaſi uden Værd for den dybere Tænkning og den hiſtoriſke Forſkning, da skulde allerede den forunderlige Overensſtemmelse i disſe hellige Overleveringer være en Advarſel mod en saa aandløs Opfatning. Vi tro ikke, at denne Overensſtemmelse lader ſig forklare uden ved den Antagelſe, at der ligger hiſtoriſk Sandhed til Grund: Det er Slægtens fælles Barndomsminder, som her komme frem. Og naar Folkene saa gjerne dvæle ved disſe Minder som noget Kjært og Skjønt, naar disſe Foreſtillinger eje saa ſtor en Kraft til at slaa an i Folkenes Bevidſthed, da maa det vel være, fordi de ere et Forſøg paa at udtrykke Væsensſandheden i Menneſkets Forhold til Gud og til Naturen.

Den nyere ſprogſammenlignende Forſkning tjener i høj Grad til at bekræfte Sandheden af den chriſte-

lige Lære om vor Slægts Udgang fra et højere religiøst Standpunkt. Navnlig har Max Müller leveret betydningsfulde Bidrag til at vise, at de forskjelligste Nationers Gudsnavne pege tilbage til en fælles oprindelig Rod, der betegner Gud som den himmelske Fader, et Udtryk, der er højt hævet over senere Tiders raa og lavtliggende Forestillinger om Guddommen. [1])

Hvad Aabenbaringen, hvad den sunde Tænkning, hvad Folkenes Overleveringer indeholder om vor Slægts første Ting paa Jorden, og hvad en uhildet Forskning bekræfter er saaledes dette, at der har været en kraftig Begyndelse, som muliggjorde en herlig Udvikling i organisk Enhed af Aand og Natur, medens Naturalismen kun ser en aandløs Natur, hvorfra der ikke indsees nogen Mulighed til en Udvikling i Aandens Kraft og Livets Skjønhed. Efter den ene Betragtning finde vi den begyndende Menneskeslægt som Barnet i Livets klare, løfterige Morgen, efter den anden Betragtning sees den som Nattens livløse Foster.

Medens der i Overleveringerne viser sig en stor Overensstemmelse i Forestillingen om Slægtens udviklingskraftige Begyndelse, saa bliver der med Hensyn til Begrebet om Udviklingen selv en kjendelig Forskjel, efter som Betragtningens Udgangspunkt er et monistisk eller et dualistisk. At Naturalismen eller den pankosmistiske Monisme kun kjender en Udvikling af Natur til Natur, have vi omtalt. Pantheismen lægger megen Vegt paa

[1]) Max Müller, Einleitung in die vergleichende Religionswissenschaft. Strasburg 1874 p. 154 ff.

Udviklingen fra Natur til Aand. Men her er det selve Guddomslivet, der i Phænomenets Form existerer først som Natur og derefter, gjennem immanent Selvudfoldelse, som Aand. Udviklingens Tendens er det Enkeltes successive Opløsning i det Almene, det Individuelles Tilbagegang i det Absolute eller i Gud, hvorved dets relative Selvstændighed ophører. Forestillinger, som vi allerede tilstrækkeligt kjende fra Mythe, Poesi, Mystik, Philosophi. Pantheismen har kraftigen grebet og forarbejdet den store selvgyldige Ide om det skabte Livs væsentlige Enhed, og den har ydet værdifulde Bidrag til Begrebet om Sjelelivets Udvikling. Men den har overseet det Specifiske, hvorved Menneskelivet tillige adskiller sig fra alt andet Liv, hvorved den da ogsaa kommer til at underkjende Begrebet om det Ejendommelige ved det menneskelige Væsens Udvikling. Udviklingens Resultat bliver for Pantheismen Individets Opløsning i Gud, en Forestilling, der beror paa Miskjendelsen af den Sandhed, at Menneskesjelen er i Besiddelse af et uopløseligt Liv, hvorfor den aldrig kan tabe sin relative Selvstændighed over for det Absolute.

Dualismen fastholder det sidstnævnte Moment, men fatter det ensidigt. Dels bliver den staaende ved den formale Udvikling af Evnerne i Retning af en personlig Selvstændighed over for Gud, som kommer i Strid med Begrebet om vor Bestemmelse for et virkeligt Væsenssamfund mellem Gud og os. Dels har den kun Sans for den aandige Udvikling, medens vort normale Forhold til Natur og Legemlighed kun tænkes som Negationens. Det Naturlige er Aandens Fiende. Det skal modarbejdes,

lægges øde, dødes. Legemets Pneumatisering for en evig Tilværelse i Aandslegemlighed er for Dualismen en umulig Forestilling. Derved bliver dens Humanitetsbegreb paa sin Vis lige saa ensidigt, lige saa lidt fyldestgjørende som Monismens. Det skal derimod ikke miskjendes, at dens Arbejde ogsaa paa dette Punkt altid vil beholde sin Betydning som Modvegt mod Monismens Ensidighed.

Kun Christendommen har det fulde Begreb om menneskelig Udvikling, fordi kun den fatter det Humane overhoved i en Alsidighed, der lader alle dets Momenter og alle dets Forhold komme til sin Ret.

Tredie Afdeling.

Om Samfundet.

Capitel I.

Gud og Menneſket.

§ 15.

For at vinde Begrebet om det normale Forhold mellem Gud og Menneſket, ſaaledes ſom det maa tænkes i ſin Oprindelſe, behove vi kun at ſamle de Reſultater, hvortil vor theologiſke og anthropologiſke Betragtning har ført os.

Tænke vi Menneſket ſom *Skabning* i Forhold til Gud ſom den *Abſolute*, komme vi til Begrebet om Menneſkets væſentlige *Afhængighed* af Gud, et Forhold, der nærmere betragtet viſer ſig ſom en Afhængighed i relativ Selvſtændighed, eller en Enhed med Gud i relativ Modſætning til ham.

Tænke vi det *perſonlige* Menneſke i Forhold til den *perſonlige* Gud, komme vi til Begrebet om Men-

neskets væsentlige Selvstændighed over for Gud, et Forhold, der nærmere betragtet aabenbarer sig som en Selvstændighed i relativ Afhængighed, eller en Modsætning til Gud i relativ Enhed med ham.

Først ved at tænke det ved den gudbilledlige Kjærlighed bestemte Menneske i Forhold til Gud som Kjærligheden komme vi til det fulde Begreb om Menneskets Forhold til Gud som et personligt Livssamfund, hvori alle Livets Modsætninger mødes og ene s.

I

Alle Momenter til Erkjendelsen af Menneskets oprindelige Samfund med Gud ere givne i det Foregaaende. Paa den ene Side er Gudsbegrebet og paa den anden Side Menneskets Begreb overalt betragtet med særligt Hensyn til det centrale Begreb om Forholdet mellem dem. Vi komme saaledes her ikke til noget egentlig nyt Punkt i vor Undersøgelse og behøve derfor heller ingen udførlig Udvikling. Vi have kun tilbage at paavise, pointere og samle de Resultater, hvortil vor tidligere Udvikling efterhaanden har ført os.

At Gud er den Absolute, have vi nærmest fundet udtrykt ved det Forhold, at alle Tilværelsens constituerende Kategorier findes i ham. For saa vidt er hans Tilværelse den ene gyldige Tilværelse. Menneskets Tilværelse med alle dens Momenter og Forhold maa hente sin Gyldighed fra Gud i hans Absoluthed. Hvad der har Gyldighed i

Menneskets Liv har den kun for saa vidt, som Phænomenerne have sin ideale Præformation i Guds Liv. Det tør paa Forhaand siges, at om der i Mennesket eller dets Liv aabenbarer sig noget, som ikke i nogen Betydning er i Gud eller af Gud, da har dette ikke Gyldighed. Derfor: Naar Mennesket existerer som Aand og Natur, naar dets Liv forløber under en stadig Dialectik af Frihed og Nødvendighed, da hente alle disse phænomenale Momenter og Forhold sin Gyldighed fra tilsvarende ideale Realiteter i Gud. Det viser sig saaledes, at Mennesket i hele sit Væsen, i al sin Tilværelse paa ethvert Punkt er afhængigt af Gud.

Det næste Udtryk for Guds Absoluthed have vi fundet i hans Aseitet. Der gives ingen grundløs Existens. Men Gud har sin Tilværelses Grund i sig selv. Han er causa sui, og han er evig. At han er, og hvad han er, dette er evig bestemt af ham selv. Mennesket har sin Tilværelses Grund i Gud. At det er, og hvad det er, dette er bestemt af Gud. I begge Henseender er det afhængigt af Gud, som har givet det en af ham selv bestemt Tilværelse i Tiden.

Gud er den absolut Ene. Ad extra er han den Ene: Der gives ikke flere Guder. Ad intra er han den Ene i en absolut Identitet med sig selv, som ikke tilsteder Forestillingen om Skygge af Omskiftelse. Men Mennesket maa tænkes til en vis Grad omskifteligt allerede paa Grund af sin Creaturlighed og videre paa Grund af sin Bestemmelse for en Udvikling. Og medens der ikke lader sig tænke en Gudeslægt, er Begrebet om en Menneskeslægt i en Mangfoldighed af Individer en Bestemmelse,

som har sin Mulighed i Menneskets Endelighed, sin Virkelighed i det guddommelige Anlæg og sin Gyldighed deri, at ethvert Individ maa tænkes som Aabenbarelsen af en særegen guddommelig Idé. For saa vidt er Mennesket væsentlig afhængigt, gudbestemt, ikke blot med Hensyn til sit ὅτι, sit quod, men ogsaa med Hensyn til sit quid.

Disse Momenter ere tilstrækkelige til at vise os, at Mennesket staar i et Afhængighedsforhold til Gud, som nærmere bestemt beror paa en Enhed mellem dem: Idet nemlig Gud sætter Mennesker ind i Tilværelsen, virkeliggjør han phænomenalt Ideer, som have Præexistens i hans egen absolute Tilværelse og Gyldighed i Kraft heraf.

Monismen fatter denne Enhed som en substantiel, forskjelslos Enhed, uden Modsætning, uden al Selvstændighed hos Mennesket. Det er ikke blot en guddommelig Idé, som har faaet phænomenal Realitet i Mennesket. Men selve den guddommelige Substans realiserer sig phænomenalt i Verden og Menneskeheden. Ikke Gudbilledlighed, men Identitet er Udtrykket for Menneskets Forhold til Gud.

Men Menneskets Afhængighed af Gud er ikke absolut. Og dets Enhed med Gud er ikke substantiel Enhed eller Identitet.

Vistnok er Tilværelsens væsentlige constituerende Momenter repræsenterede i Mennesket saa vel som i Gud. Al Tilværelse er Aand og Natur, og de modsatte Poler, hvorom al Livsbevægelse drejer sig, ere Frihed og Nødvendighed. Alle disse Kategorier ere repræsenterede i Mennesket: og de have ganske vist sin Tilværelse, sit

Væsen, sin Gyldighed umiddelbart fra Gud som den Absolute. For saa vidt er vor Betragtning endnu indenfor Enhedens og den menneskelige Afhængigheds Enemærker. Men paa den anden Side: Den Tilværelse, Mennesket har modtaget, er dog en objectiv Forsigværen og saaledes i relativ Betydning en Tilværelse udenfor eller over for Gud. Og dersom Menneskets Gudbilledlighed indeholder dette, at det menneskelige Væsens Momenter have sin ideale Præformation i Gud, da ligger just heri umiddelbart, at Guds Billede i Mennesket ikke er identisk med Gud selv, eller at der er en existentiel Forskjel mellem Gud og Guds Billede. Naar Indieren erklærer sig for Brahma, naar Stoikeren erklærer: Du er Gud, o Menneske! naar Eckart og Schelling hver paa sin Vis gjentage det samme, da kunne vi heri kun se Udtryk for en dyb Aandens Forvildelse.

Fremdeles: Vistnok har Mennesket ingen absolut Selvstændighed. Det har ikke den Aseitet, der kun er tænkelig hos den Absolute. Vor hele Tilværelse er et Laan fra ham. Men vi have ingen Erfaring for, at dette Laan tages tilbage. Ja, vi formaa end ikke at begribe, hvorledes det skulde kunne tages tilbage. Efter alt, hvad vi maa tro, kan en Kraft, der er sat ind i Tilværelsen, ikke ophøre, om den end kan ytre sig i forskjellige Former. Derfor er vor Tilværelse noget relativ Selvstændigt.

Endelig: Vistnok er Mennesket ikke i Besiddelse af det Absolutes Enhed, hverken ad extra eller ad intra. Men Menneskeheden maa tænkes bestemt til at udgjøre et Guds Rige i organisk afsluttet Enhed over for alt andet,

saa at der ikke kan blive Tale om en Flerhed af Guds Riger i dette Ords fulde Betydning. Og hvert enkelt Menneske udgjør en concret, i sig selv afsluttet Enhed, ikke alene over for Verden, men ogsaa over for Gud. Til Guds Uforanderlighed eller hans absolute Identitet med sig selv svarer som skabt Modbillede Menneskets Identitet med sig selv, dets Individualitet, som er et i sin dybeste Grund Uforanderligt og Ufortabeligt under alle Forhold og gjennem al Udvikling. Der er saaledes i Menneskets Individualitet givet noget relativ Selvstændigt.

Menneskets Enhed med Gud maa saaledes tænkes som en Enhed i relativ Modsætning. Og indenfor dets Afhængighed er der givet Plads for en relativ Selvstændighed.

2.

Betragte vi dernæst Mennesket som *Person* over for den *personlige* Gud, da er vor Selvstændighed i Modsætning til Gud det Forhold, der nærmest frembyder sig for vor Jagttagelse. Som personlig er Gud i Besiddelse af Selvbestemmelse. Men Selvbestemmelse er et Prærogativ for alt Personligt. Ogsaa Mennesket er som Person selvbestemt. Saa vist som Mennesket er et Selv, er det sig bevidst, at det har Selvets Evne til at virkeliggjøre modsatte Muligheder. Og dette gjælder ikke blot over for Verden, men ogsaa over for Gud. Det ved, hvad Gud vil, og kan gjøre derefter. Men det kan ogsaa gjøre det Modsatte, bestemme sig imod Guds Vilje.

Determinismens Negtelse af al menneskelig Evne til Selvbestemmelse, al Frihed, vil aldrig blive andet end Udtryk for en aandelig Forvildelse, som fra den menneskelige Bevidstheds Side møder en uvilkaarlig Protest, hvis Styrke staar i directe Forhold til denne Bevidstheds sunde Ufordærvethed. Mennesket ejer saaledes Selvbestemmelsens Selvstændighed over for Gud.

Som Person er Gud selvbevidst. Der er intet Selv uden Bevidsthed om sig selv som et i sig afsluttet uopløseligt Concretum over for alt andet. Saaledes ogsaa Mennesket. Det ejer et uopløseligt Liv og har Bevidsthed derom. Til Forskjel fra alt Selvløst har Mennesket Bevidsthed om sin Vorden, sin Væren og om en evig Bestemmelse. Dette er Bevidsthed om en Forsigværen i Modsætning til alt andet, ogsaa i Modsætning til Gud. Ogsaa han er Gjenstand for Menneskets Bevidsthed, men som et andet, fra det selv Forskjelligt. Saaledes vidner ogsaa vor Selvbevidsthed om Menneskets Selvstændighed over for, i Modsætning til Gud.

Dualismen lægger al Vegten paa denne Side af vort Forhold til Gud ligesom Monismen paa Afhængigheden. Men medens Monismen ophæver Begrebet om en unio mellem Gud og Mennesket, fordi den fatter Forholdet som Identitet, saa kan Forholdet for Dualismen paa Grund af den abstracte Modsætning ikke blive Udtryk for noget virkeligt Livssamfund, ikke for en unio, men i det Højeste for en pactio mellem Gud og Mennesket.

Mennesket er vistnok selvbestemt. Men denne Bestemmelse er ikke som i Gud Aseitetens absolute Selvbe-

stemmelse. Kun den Almægtige er absolut selvbestemt, medens Menneskets Magt i den Henseende har sin naturlige Begrændsning som Følge af, at det ikke oprindeligt har sat eller bestemt sig selv, overhoved som Følge af dets Endelighed. Og det er ikke blot Magten til at gjennemføre, som er begrændset; men end ikke over selve Evnen til at ville kan det skabte Selv antages at være i Besiddelse af absolut Disposition. Dets Frihed er betinget af dets Endelighed.

Vistnok er Mennesket ogsaa selvbevidst. Men det er sig bevidst som sat af en anden. Deri ligger Bevidsthedens Begrændsning. Gud er sig selv og alt andet absolut bevidst som den, der har sat sig selv og alt andet. Kun den Almægtige er alvidende. Mennesket bestemmer sig selv kun i relativ Betydning. Derfor er det ogsaa kun i relativ Betydning sig selv bevidst. Dets Viden om sin Vorden, sin Væren og sin Bestemmelse har sin naturlige Begrændsning deri, at disse Forhold i sin dybeste Grund bero paa Gudstanker, hvis Dyb det ikke er den endelige Aand givet at gjennemskue.

Menneskets Selvstændighed over for Gud begrændses saaledes ved en relativ Afhængighed, hvorved Enhedsforholdet dog ingenlunde ophæves eller afficeres i sit Væsen.

3.

Gud er Kjærlighed. Han elsker sig selv, hævder sit eget alfuldkomne Væsen: Han er hellig. Men han elsker ogsaa Mennesket og vil hævde dets af ham selv satte

Væsen: Han er god. I Kraft af sin Helligheb stiller han sine Fordringer til Menneskets. I Kraft af sin Godhed hengiver han sig til det.

Denne dobbelte Vilje eller Bevægelse i Gud svarer til et dobbelt Forhold fra Menneskets Side, der er skabt i gudbilledlig Kjærlighed: Det vil Gud og er bestemt til at ville ham; men det vil ogsaa sig selv og skal ville sig selv som sat af Gud. Mellem disse Bestemmelser behøver der hverken for Guds eller for Menneskets Vedkommende at være nogen Conflict. Hvor Kjærligheden realiserer sig efter sit Væsen, gaa Bestemmelserne over i hinanden som factisk levende Enhed.

Guds Helligheds Fordring til Mennesket er en Fordring om dets Selvhengivelse til Gud. Men dette Krav er saa langt fra i Strid med hans Godhed, at han stiller Fordringen, just fordi han ved, at Mennesket ved at fyldestgjøre den hævder sit eget Væsen. Saaledes gaar Selvhævdelsens og Selvhengivelsens Vilje sammen i den guddommelige Kjærlighed.

Dertil svarer nøje Menneskets Forhold til den guddommelige Vilje. At det besvarer Guds Helligheds Fordring ved Selvhengivelse til ham er vistnok et Udtryk for dets Afhængighed, et Gud villende, Gud hævdende Forhold. Men det er eo ipso en Frihedsact, hvorved det fuldbyrder sin Bestemmelse, hævder sig selv og vorder lykkeligt. Saaledes falder Selvhengivelsens og Selvhævdelsens Vilje sammen i den menneskelige Kjærlighed.

Derfor er Kjærlighedssamfundet mellem Gud og Mennesket det normale Forhold, der som saadant maa

tænkes som det oprindelige: Et virksomt Gjensidighedsforhold mellem den absolute, personlige Gud og det relative, personlige Menneske, et Forhold, hvori Enhed og Modsætning, Afhængighed og Selvstændighed existere som et uendeligt Ihinanden af Livets sande Modsætninger. Men vistnok er denne oprindelige unio mystica mellem Gud og Mennesket just som saadan endnu ikke at tænke som den endelige eller fuldendte. I sin Oprindelse maa den tænkes som et positivt Anlæg i begyndende Virkeliggjørelse. Den fulde Realisation af dette Forhold erkjendes kun i Kraft af den Regeneration, den Christne er sig bevidst som Frelse fra en mellemkommende Degeneration.

Capitel II.

Gud og Verden.

§ 16.

Først paa dette Punkt af vor Udvikling finde vi naturlig Plads for Betragtningen af det almindelige Forhold mellem Gud og Verden, som man plejer at betegne ved Udtrykket Guds Forsyn, providentia. Forudsætningerne for en alsidig Betragtning af Guds Forsyn ere nemlig ikke blot af theologisk, men tillige af kosmologisk

og specielt ogsaa af anthropologisk Art. Betegne vi Guds Forsyn som den Virksomhed, hvorved han gjennemfører sit Formaal med den skabte Verden, da er dette ganske vist nærmest et Udtryk for hans Absolutheds uendelige Overmagt over al Skabningen, hvoraf den paa ethvert Punkt er afhængig. Men det viser sig tillige, at Gud under Gjennemførelsen af sit Formaal paa ethvert Punkt tager Hensyn til Verden som et objectivt Concretum, der allerede i sin phænomenale Tilværelse, i sine forskjellige causæ secundæ og specielt i den skabte Frihed har Characteren af det relativt Selvstændige over for ham. Læren om Guds Forsyn indeholder saaledes væsentligen dette, at Gud lader den skabte Verden bestaa som et relativ selvstændigt Virkende (conservatio), hvorved Guds opholdende Virksomhed faar Formen af en Samvirken med Skabningen (concursus). Men han lader Verden bestaa med et bestemt Formaal: Guds Forherligelse gjennem Skabningens Lykke. For at naa dette Formaal maa Gud ikke blot lade Verden bestaa, men ogsaa styre dens Udvikling mod Maalet (gubernatio).

1

Dogmatikerne behandle i Regelen Læren om Opholdelsen og Styrelsen eller Læren om Guds Forsyn i umiddelbar Tilslutning til Læren om Skabelsen. Men Forsynsvirksomheden som Guds Forhold til Verden i dens Væren kan ikke sees under ganske samme Synspunkt som Skabervirksomheden eller Guds Forhold til Verden i dens Vorden. Thi om end Begrebet om Guds absolute Overlegenhed over for Verden som det passive Object er den nærmest fornødne Basis for vort Begreb om begge de nævnte Virksomheder, saa kommer der dog for Providensens Vedkommende et Moment til, nemlig Guds Hensyn til det Bestaaende som saadant, hvilket ogsaa maa komme til sin Ret i vor Betragtning. Enten kommer dette factisk ikke til sin Ret i den almindelige Betragtning: Man forklarer Opholdelsen etc. ud af ganske de samme Momenter som Skabelsen, betegner den som en fortsat Skabelse og kommer derved til at fornegte Verden som et relativ selvstændigt Bestaaende. Eller, hvor man søger at lade det nævnte Hensyn komme til sin Ret, der sker det paa Bekostning af Fremstillingens naturlige, harmoniske Fremadskriden. Man foregriber den følgende Betragtning af Naturens og Frihedens Verden som det relativt Selvstændige over for Gud, i hvis Væsen allerede som noget Bestaaende det ligger, at det ikke kan betragtes som udelukkende passivt Object i samme Forstand, som det i sin Vorden var passivt Object for Skabervirksomheden. Dette er Grunden, hvorfor vi have ladet Betragtningen af Skab-

ningen i dens relative Selvstændighed over for Gud, der culminerer i Menneskets Frihedsforhold til ham, gaa forud for Læren om Forsynet. Sin Basis søger Læren om Guds almindelige Forhold til den skabte Verden ligesom Læren om hans Forhold til det skabte Menneske selvfølgelig i Gudsbegrebet. Den hele Betragtning af dette Forhold ville vi finde betinget ved den rette Erkjendelse af Guds Immanens, hans Transcendens og disse Bestemmelsers Dialectik.

Som den Absolute maa Gud tænkes i et immanent Forhold til Verden. Gjennemtrængte han ikke Verden med sin Nærværelse, var der et eneste Punkt, som ikke gav Adgang for hans Nærværelse og Magt, da var enten han ikke den Absolute eller Verden ikke det Relative. Vi lære derfor en adessentia Dei ad creaturas substantialis. Men Gud er aldrig uvirksom. Hans Nærværelse er en virksom Nærværelse, og Virksomheden er ikke en blot actio in distans, men en overalt nærværende operatio efficax ac omnipotens. Som Verden, det Endelige, har sit Ophav i Guds Absoluthed, saa kan den ogsaa kun tænkes at have Betingelsen for sin fortsatte Tilværelse, sin Opholdelse, conservatio, i Guds nærværende Virksomhed, hvoraf den paa ethvert Punkt er saaledes afhængig, at om vi vilde tænke os et tilværende Punkt i absolut Betydning udenfor Gud, da tænkte vi en contradictio in adjecto. At Verden opholdes kan, fra denne Side seet, kun betegne, at Gud opholder den, eller at den uafladeligt faar sine Existensbetingelser fra ham. Er den hele Tilværelse saaledes afhængig af Gud, at den i ethvert

Øjeblik bestaar kun i Kraft af hans absolute Vilje, der affirmerer den, da kan fra denne Side seet Opholdelsen saa vel som Skabelsen betegnes derved, at Gud sætter Verden. Men en creatio continuata er Opholdelsen dog ikke. Bogstavelig talt vilde jo dette sige, at Gud hvert Øjeblik fremkalder Verden af intet. Ved en saadan Forestilling vilde vi ikke blot negte Begrebet om enhver Continuitet i Verdens Tilværelse som Organisme, men vi vilde opløse dens virkelige Væren i et Skin. At Gud sætter Verden som den, der opholder Verden, kan saaledes ikke betyde ganske det samme, som at han sætter den skabende. Allerede her viser det sig, at vi ikke kunne gjennemføre Begrebet om Opholdelsen alene ved at tage vort Udgangspunkt i Guds Absoluthed. I Skabelsen sætter Gud i Absoluthed Verden som det, der ikke var. I Opholdelsen sætter han den som det, der i en vis Betydning allerede er. Han opholder den som den Immanente, fra hvem Tilværelsen paa ethvert Punkt faar Gyldighed. Men dersom der skal blive Plads for Verden som noget andet end Gud, Plads for Begrebet om en Forskjel mellem den, der opfylder alt og det, der opfyldes af ham, og dermed tillige Plads for en Forskjel mellem Verdens Opholdelse og Guds Selvopholdelse, da kunne vi ikke blive staaende ved vort Udgangspunkt i Guds absolute Immanens.

Som den *Personlige* maa Gud tillige tænkes i et transcendent Forhold til Verden. Vistnok: Begrebet om hans Personlighed lader sig aldrig adskille fra Begrebet om hans Absoluthed, som om Gud kun som den Absolute

kunde tænkes immanent i Verden. Han er immanent ogsaa som den Personlige. Men Begrebet om et personligt Forhold mellem Gud og Verden udtommes dog ikke ved Foreſtillingen om hans Immanens. Til dette Begreb hører, at Guds Tilværelſe ikke i enhver Betydning falder ſammen med Verdens, men at han tillige har Verden over for ſig. Den er viſtnok lige saa lidt i ſin Væren ſom i ſin Vorden causa sui. Verden kan lige saa lidt opholde ſig ſelv, ſom den kan ſkabe ſig ſelv. I ſit Modſætningsforhold over for Gud har den ingen paa ſig ſelv beroende Selvſtændighed. Den ſtaar i det Sattes uforanderlige Afhængighed af Gud. Men paa den anden Side er den dog ſat ſom en virkende Kraft, ſom et organiſt Complex af virkekraftige og virkſomme Aarſager. Var dette ikke saa, da vilde Begrebet om Verdens Sætten være indholdsloſt, ja Verdens Tilværelſe ikke være andet end en Illuſion. Den er kun ſom virkende. Gud kommer ſaaledes i Forhold til Verden ſom causa prima til et Antal causæ secundæ. Ikke er dog dette at forſtaa ſaaledes, at han kun ſom ſkabende er causa prima, og at han derefter overlader til de ſatte Aarſager at virke paa egen Haand. Derved vilde Gud tænkes, om ikke i et oprindeligt, saa dog i et ved Skabningens Vorden foranlediget, dualiſtiſk Forhold til Verden. Ogſaa i ſin fortſatte Tilværelſe maa causæ secundæ tænkes virkſomme i Kraft af en altid nærværende guddommelig causa prima. Men i ethvert verdsligt Aarſagsforhold er der det, ſom er af Gud, og det, ſom er af Skabningen. At jeg udſtrækker min Arm er en Virkning af min Vilje, der

indvirker paa Nerverne, som atter paavirker Musklerne. Bevægelsen er saaledes en Virkning af et Antal Aarsager, der datere sig fra Evigheden. Men da Gud er den, der giver os baade at ville og at fuldbyrde, blive hine Aarsager kun relativt selvstændige eller causæ secundæ i Forhold til Gud som causa prima. Ophøre disse afledede Aarsager at virke, da indtræder der en Forstyrrelse i Skabningen. Tabe Nerverne sin Evne til at paavirke Musklerne, taber Viljen sin Evne til at paavirke Nerverne, da ophører den Bevægelse, hvortil Individet var bestemt. Paa lignende Maade forholder det sig med hele den skabte Tilværelse. Dens Liv, dens Udvikling og Bevægelse, dens hele Normalitet er betinget af, at causæ secundæ virke med sin Kraft, der for saa vidt virkelig viser sig at fungere som en opholdende Kraft. Opholdelsen erkjende vi saaledes ikke blot som en umiddelbar Virkning af Gud som den Immanente, i hvem alt er, lever og røres, og som umiddelbart giver alle Liv, Aande og alt, men tillige i relativ Betydning som en Virkning af, at Gud i sit transcendente Forhold til Verden overlader den at virke, udfolde sig og saaledes hævde sin egen Forsigværen ved Hjælp af de Kræfter, som ere satte ind i den. Paa denne Maade faar Guds absolute Almagtsvirksomhed til Verdens Opholdelse Characteren af en concursus, hvorved han som causa prima virker „sammen med" causæ secundæ.

Med den relative Frihed og Selvstændighed, der er givet Skabningen, er det Onde sat som en Mulighed. Der spørges da, i hvilket Forhold Guds opholdende Virk-

somhed maa tænkes til de onde Handlinger. Sikkert not maa vi gaa ud fra, at ingen Handling, heller ikke den onde, kan ske, uden at Gud giver Kraften, hvorved den sker. Uden dette kan Synderen ikke røre Tunge, Haand eller Fod til ugudelig Færd. Men naar saaledes ogsaa den onde Handling bliver et Product, dels af Guds opholdende Almagt, dels af Menneskets Synd, da forholder Gud og Mennesket sig meget forskjelligt til det, der sker. Handlingen *som Handling*, physisk seet, kan kun ske ved Guds opholdende Magt. Men Handlingen som *syndig* Handling eller som *Synd*, altsaa ethisk seet, er Menneskets egen. Synden deri er ikke af Gud.

Den tilsvneladende Modsigelse i det dobbelte Forhold, at Gud opholder Verden, og at Verden opholdes ved Udfoldelsen af sine iboende Aarsagskræfter, ophæves ved den Betragtning, at Guds Opholdervilje allerede er tilstede i Skabervilјen. Conservatio ingreditur ipsum decretum creationis. Naar Gud vil Verden, da vil han den just som det relativt Selvstændige over for sig selv. Naar han sætter den, da virkeliggjør han denne Vilje. Og naar han opholder den, da gaar Verdens Selvopholdelse ved causæ secundæ ind som sat Moment i den Proces, hvorved han selv som causa prima opholder Verden. Han har sat causæ secundæ, ikke blot som et Naturforhold, men ogsaa som et Frihedsforhold over for sig selv. Og i sin egen Opholdervirksomhed tager han Hensyn til disse Forhold. Non immutat Deus naturas agentium, sed agentia naturalia sinit agere naturaliter, libera libere, eller som det heder hos Cardinal *Franz* af To-

ledo: Concurrit Deus cum causis secundis juxta ipsarum naturam, cum liberis libere, cum necessariis necessario. Han tager Hensyn til og lader sig bestemme af Skabningens Brug af sin Selvstændighed. Men denne Begrændsning er en fri, overmægtig Selvbegrændsning af den, der kjender Frihedslivets Muligheder, og som altid har Magten i sin Haand til at give Frihedslivet og dets Udslag i Handling en fortsat Tilværelse eller til at afbryde det, naar det misbruges.

Den store Dialectik, der saaledes er et Hovedtræk i Forholdet mellem Gud og Verden og et Hovedmoment i den christelige Bevidsthed om dette Forhold, har sin dybeste Forklaring i Guds Forhold til Verden som Kjærligheden. For at erkjende dette behøve vi kun at anvende paa Verden som Makrokosmos, hvad vi allerede have erkjendt om Verden som Mikrokosmos, den Skabning, der repræsenterer den skabte Tilværelse i dens Fylde og Herlighed, og for hvis Skyld Gud elsker den. Gud elsker Verden for sin egen Skyld som den Hellige, der i Verden baade sætter og vil gjenfinde sit Eget. Men han elsker den ogsaa for dens egen Skyld, som den Gode, der satte Verden, for at den skal hævde sig selv og vorde lykkelig i sin egen Tilværelse. Men vi have allerede tilstrækkeligt overbevist os om, at dette dobbelte Forhold har sin factiske Enhed i Kjærligheden, der paa denne Maade udfolder sin egen indre Dialectik.

Ganske uvilkaarligt ere vi saaledes komne ind paa Formaalsbegrebet. Det viser sig, at vi ikke kunne fyldest-

gjøre Begrebet om Guds Forsyn ved den blotte Foreſtilling, at Gud lader Verden beſtaa. Denne Beſtaaen har ſit beſtemte Formaal, og Gud virker i Verden for at realiſere dette Formaal: Verdensſtyrelſen, gubernatio. Denne Teleologi have vi allerede fremſtillet under Læren om Skabelſen Side 240 ff. hvortil her henviſes. Verdensſtyrelſen er intet andet end Virkeliggjørelſen af Skabelſens Formaal: Guds Forherligelſe ved Skabningens Lykke. Sin Verdensplan realiſerer Gud gjennem de faſte Naturlove, hvoraf Tilværelſen helt eller delvis er beherſket, men ogſaa dels ved, dels „ſammen med", dels ogſaa trods Frihedslivet.

Objectet for Guds Verdensſtyrelſe er Verden i det Hele: providentia generalis, den bevidſte og den ubevidſte Tilværelſe, hvad vi kalde ſtort, og hvad vi kalde ſmaat. Ingen Spurv falder til Jorden uden vor himmelſke Faders Vilje, men og alle vore Hovedhaar ere talte. Diſtinctionen mellem Stort og Smaat, mere og mindre Væſentligt, har ſin relative Betydning. Men man endeliggjør Gud, naar man uden videre overfører den menneſkelige Betragtning paa ham. Smaat i den Betydning, hvori vi tage det, er i Grunden intet for ham, for hvem intet er ſtort. Vor Betragtning i ſaa Maade er ofte meget forfejlet. Det, vi anſaa for det Ringeſte, kan ſtundom til vore Tankers Beſkjæmmelſe foranledige det Største.

Men ogſaa for Gud maa der dog antages at være en Forſkjel i teleologiſk Henſeende, en Forſkjel mellem det, der er til, og det, for hvis Skyld det er til, mellem Menneſket og den Skabning, der er til for Menneſkets

Skyld. Vi tale derfor med de Gamle om en særlig guddommelig Omsorg, en providentia specialis for Menneskeheden som den ypperste Skabning. Ligesom Mennesket formanes til at bevare sit Hjerte fremfor alt det, der bevares, fordi Livet udgaar derfra, saa bevarer, styrer, leder Gud fremfor alt Menneskeheden som Skabningens Hjerte, hvori dens vulserende Liv fornemmes stærkest. Som den øvrige Skabning er til for Menneskets Skyld, som Basis for Udfoldelsen af det højeste og rigeste skabte Liv, saa er providentia generalis en Basis for den providentia specialis, for hvilken Menneskeheden er Gjenstand. Men Menneskehedens Hjerte er atter Jesu Christi Kirke, og den Troende ved sig som Gjenstand for en providentia specialissima. Just i Kirken er det, at Gud realiserer sit Formaal med Menneskeheden. Skabningens Lykke culminerer i Menneskets Salighed. Og naar Gud vil, at alle skulle blive salige, da falder hans Øjen for dette Øjemed sammen med hans Øjen for at indsamle alle som Lemmer under Christum som Hovedet i deres Indsamling i Kirken.

Denne Afgrændsning af Guds Verdensstyrelse udenfor ineyrere og ineyrere Kredse vilde være ganske utilstrækkelig, dersom den tænktes som Udtryk for en guddommelig Vilkaarlighed i Lighed med den menneskelige Forkjærlighed, der vilkaarligen begunstiger Yndlinge og tilsidesætter andre. Gud tilsidesætter ingen, intet. Vistnok maa vi efter alt, hvad vi have erkjendt om Skabningen, tænke os en teleologisk Scala af Tilværelser, hvor det ene er til for det andets Skyld. Men denne Forskjel er

kun relativ. Intet, som er sat af Gud, er i og for sig betydningsløst, intet er sat for kun at tjene noget andet. Alt er sat for ogsaa selv at opnaa sin Tilværelses relativt selvstændige Maal. Forskjellen er kun objectiv, ikke subjectiv. Gud giver enhver Skabning efter dens af ham bestemte Modtagelsesevne og saaledes i Forhold til dens Behov. Og dette er det, som udgjør Skabningens subjective Lykke. Ganske vist maa de lavere Skabninger mangle noget, som Mennesket faar, mangle netop det, der gjør Mennesket modtageligt for det høieste Maal af Lykke. Men dette er intet Bevis for, at de ikke subjectivt kunne være fuldkommen lykkelige i sin Stilling. Thi de føle intet Savn af det, de saaledes mangle, og det er netop Savnet, men ikke Mangelen i og for sig, som gjør ulykkelig. Dyret vilde ikke føle sig lykkeligere ved at faa, hvad der passer for Mennesket, men ikke for det. De lavere Skabninger faa det, som de efter sit Anlæg behøve og kunne modtage. Deri have de sin Lykke. Forskjellen bliver saaledes en Forskjel i objectiv Herlighed, men ikke en Forskjel i subjectiv Lykke.

At Gud realiserer sin Verdensplan med Skabningen indeholder ingen Vanskelighed for vor Tanke, saa længe som vi se denne Virksomhed fra hans Absolutheds Standpunkt som den, der ikke alene styrer Naturen ved sin Magt, men ogsaa leder Menneskenes Hjerter som Vandbække. Her er enhver Kraftytring fra Naturens laveste Vertsteder, hver Blomst, der aabner sin Kalk som et Øje mod Guds Himmel, hver Tanke i vor Aand, hver jublende Glæde i et bankende Menneskehjerte, hver Bevæ-

gelse af Haand og Fod en Virkning af den immanente Gud, der umiddelbart styrer alt „til dets Hensigt.“ Prov. 16, 4.

Anderledes stiller Sagen sig, naar Styrelsen sees fra Guds Personligheds Standpunkt som den, der transcendent stiller Skabningen i relativ Frihed over for sig selv, og overlader til den at virke sit Eget ind i hans Verk, eller naar hine Tanker, hin Vilje, hine creaturlige Handlinger sees som Udslag af den creaturlige Frihed. Gaar denne Frihed ind i Verdensprocessen som en virkelig Factor, hvorledes er det da tænkeligt, at Realisationen af Guds Verdensplan kan ansees som sikret, forudsat at den creaturlige Factors Frihed er sikret? Dette Spørgsmaal hænger sammen med det tidligere behandlede Spørgsmaal, om de frie Handlinger kunne forudsees, hvortil her maa henvises. Se Side 112 ff. Kan det antages, at Gud har forudseet alle Frihedens *Muligheder*, da kan det ogsaa antages, at han i sin Verdensplan har taget saadant Hensyn til disse Muligheder, at deres Virkeliggjørelse aldrig kan forstyrre hans Plan. Særligt har man spurgt: Hvorledes lader *Bønnen* sig forene med en forud lagt Plan for Verdens Styrelse? Er Verdensløbet i det Hele ordnet efter evige, uforanderlige Love, da synes det at blive en faafengt Gjerning at ville gribe ind heri med vore Bønner. Hertil kunde svares, at ogsaa Bønnen er et Udslag af den menneskelige Frihed, hvis Mulighed kan være forudseet, og hvortil Gud saaledes kan have aabnet sig selv Adgang til at tage Hensyn uden at ændre sin Verdensplan. Practisk talt kan der vel ogsaa siges:

Enten er Bønnens Indhold i Overensstemmelse med Guds Vilje, eller den er det ikke. Bede vi vel, da faa vi. Men da realiserer altsaa Gud ligefrem sin egen Vilje. Bede vi ilde d: mod Guds Vilje, da faa vi ikke. Der bliver altsaa ingen Collision. — Vort hele Spørgsmaal peger forøvrigt tilbage til det dunkle Problem om Forholdet mellem Frihed og Nødvendighed. Væsentligt og nødvendigt er det at fastholde disse to Ting: Der gives noget absolut Nødvendigt, som ingen Frihed og særligt ingen skabt Vilje formaar at ændre. Ellers var Nødvendigheden ikke Nødvendighed. Men der gives ogsaa en Frihed, specielt en menneskelig Frihed, som ingen Nødvendighed kan ophæve. Ellers var Friheden ikke Frihed. Fornegtes det ene eller det andet af disse Momenter, da hjemfalder man til dualistiske eller monistiske Vildfarelser, som vi senere skulle betragte.

Dette sidste Spørgsmaal fører os over til det højeste Synspunkt for Betragtningen af Verdensstyrelsens Teleologi. I Gud som Kjærligheden have vi erkjendt Frihed og Nødvendighed som en Enhed. Og Verden maa tænkes sat og styret med det Formaal, at Frihed og Nødvendighed ogsaa i den skulle komme til Enhed i phænomenal Gudbilledlighed. Verden som et „Nødvendighedens Rige" bliver i Sandhed et Guds Rige gjennem den Dialectik, hvorunder Friheden uafladelig omsætter sig i Nødvendighed, idet dens enkelte Acter af Selvbestemmelse omsætte sig i blivende Selvbestemthed eller, om man vil: Aand omsætter sig i Natur, og idet, omvendt, Nødvendigheden uafladelig omsætter sig i Frihed, idet det

umiddelbart og naturligt Bestemte optages i Aandens Verden som Selvbestemmelse. Denne Proces fuldbyrder sig gjennem en Scala af Tilværelser, fra den laveste, mest bundne, i hvilken Naturen ligesom stræber efter Frigjørelse i højere Tilværelsesformer, indtil den højeste, Menneskets som fri Aand, alle Tings Maal, der paa samme Tid bøjer sig ned til det Lavere, erkjender sin Ringhed og frit lader sig bestemme i Afhængighed. Naar den guddommelige Kjærlighed, i hvilken Frihed og Nødvendighed evigt og oprindeligt ere Et, fra Skabningens Side møder en creaturlig Kjærlighed, som i phænomenal Gudbilledlighed gjengiver den samme Enhed, da er Maalet for Guds Forsyns Veje naaet. Vi tro, at det i alle Fald er i denne Retning, at Løsningen af det dunkle Problem om Frihed og Nødvendighed maa søges.

Men naar nu dette ikke eller ikke fuldeligen sker? Naar de frie Væsener ikke gaa ind paa Guds gode og fuldkomne Vilje, hvordan gaar det saa med Fuldbyrdelsen af det guddommelige Verdensformaal? Kirkelæren fasthholder med Hensyn til Guds Verdensstyrelses Forhold til det Onde Følgende: Han tillader, at de onde Handlinger ske (voluntas Dei permissiva). Dette vil ikke sige, at han ikke forbyder dem, men at han ikke forhindrer dem. Han tilsteder at de ske: permissio. Han har sat det Ondes Mulighed, idet han satte en Friheds-verden i relativ Selvstændighed. At ophæve denne Mulighed eller absolut hindre det Ondes Virkeliggjørelse vilde være en Ophævelse af, hvad han selv har sat, en Negation af Verden i dens Frihed og Selvstændighed.

Men paa den anden Side kan han ikke overlade det Onde til fuldkommen uafhængig Selvudvikling uden at negere sin egen Overhøjhed over Verden. Han hindrer stundom Synderen i at opnaa Hensigten med sin onde Handling. Idet han lader Handlingen ske, afværger han dens tilsigtede Virkninger: impeditio. Eller han standser ligefrem Synderen paa Vejen og sætter en Grændse for hans onde Færd: determinatio. Dette sker, naar hans Langmodighed har en Ende, fordi hans Overbærenhed mod Synderen ikke forte til Maalet: Synderens Omvendelse. Stundom erfares det ogsaa, at Gud stiller sig i et mere virksomt indgribende Forhold til Synden. Han lader den voxe, idet han dels lader den fremtræde med et skrækkeligere Udseende, dels i et videre Omfang, dels med forfærdeligere Følger, end Synderen havde tænkt sig. Det erfares navnlig, at Guds Lov virker ophidsende paa Syndelysten. Saa længe Mennesket vandrer uden Lov, flyder Synden som en stille Strom. Men over for Loven samler den ligesom sin Magt for at gjennembryde denne Dæmning. Loven virker som et Lægemiddel, der tilsyneladende kun forøger Sygdommen. Hensigten er den samme som Lægens, naar han søger at bringe den indre Sygdom til at bryde ud i Organismen. Naar dette sker i aandelig Forstand, naar den indre Fordærvelse bryder ud i ydre synlig Handling, da kan det ske, at Synderen faar et nyt Syn paa sin Synds Afskyelighed og derved bringes til Eftertanke. Synden selv er Menneskets Sag. Men Gud har dens Form, dens Fremtræden i Tid og Maade, i sin Magt.

Men under alle Omstændigheder styrer Gud det saa, at alle Ting tjene dem til Gode, som elske Gud: directio. Alt maa, villigt eller uvilligt, tjene dem, som villigt tjene Gud. Dette er de Troendes store Trøst, naar Guds Forelser med dem synes dunkle, og Gud handler med dem som en „underlig Gud."

Opnaar Gud virkelig fuldkommen sin Hensigt med Verden? Man har forsøgt at besvare Spørgsmaalet allerede paa dette Punkt af Udviklingen. Svaret var dette: Da Guds Forherligelse er Skabningens højeste Maal, opnaar Gud sin Hensigt med enhver. Sin Godheds og tillige sin Helligheds Hensigt opnaar han med dem, der lade sig frelse. Deres Saliggjørelse er til Guds Godheds Forherligelse. Sin Helligheds om end vistnok ikke sin Godheds Hensigt opnaar han med dem, der ikke lade sig frelse. Deres Straf er til Guds Helligheds Forherligelse. Dette Svar bliver ikke helt tilfredsstillende for en Betragtning, der ikke bliver staaende ved hin Dobbelthed i Verdensteleologien, men søger Enheden i den Bestemmelse, at Gud vil sin Forherligelse just ved Skabningens Saliggjørelse. Den Vanskelighed, som opstaar derved, at Gud vil sin Forherligelse gjennem alles Frelse, idet hans Grundvilje over for Synderen aldrig er den, at han skal dø, men altid den, at han skal omvende sig og leve, kunne vi ikke behandle her. Spørgsmaalet maa henlægges til Eschatologien d: til et Standpunkt, hvorfra vi kunne overskue Udviklingen i dens Helhed, baade i den ene og i den anden Retning.

Den gammellutherſke Scholaſtik definerer Forſynet ſaaledes: Providentia est actio externa totius s. trinitatis, qua res a se conditas universas ac singulas tam quoad speciem, quam quoad individua potentissime conservat inque earum actiones et effectus coinfluit et libere ac sapienter omnia gubernat ad sui gloriam et universi hujus atque imprimis piorum utilitatem ac salutem. (Quenſtedt).

Conservatio est actus providentiæ divinæ, quo Deus res omnes a se creatas sustentat, ut in natura sua proprietatibus insitis et viribus in creatione acceptis persistere possint. (Hollaz). Deus res omnes conservat continuatione actionis, qua res primum produxit. Conservatio enim rei proprie nihil est aliud, quam continuata ejus productio, nec differunt nisi per extrinsecam quandam denominationem. (Quenſtedt). Conservatio betegnes altſaa ſom creatio continuata. Saaledes ogſaa den ældre Scholaſtik. Thomas f. Ex. lærer det ſamme.

Concursus sive cooperatio Dei est actus providentiæ divinæ, quo Deus cum causis secundis in ipsarum actiones et effectus influxu generali et immediato juxta cujuslibet creaturæ exigentiam et indolem suaviter coinfluit. (Hollaz).

Gubernatio est actus divinæ providentiæ, quo Deus optime res et actiones creaturarum ordinat, moderatur ac ad fines suos dirigit secundum sapientiam, justitiam et bonitatem suam ad nominis sui gloriam et hominis salutem.

Guds Forhold til de frie Handlinger betegnes ved permissio, impeditio, determinatio og directio, i alt Væsentligt saaledes, som disse Begreber ovenfor ere bestemte.

2

Partikelen f o r i Udtrykket Forsyn betegner ikke „forud" men „til Bedste for": *πρόνοια*, providentia (cfr. Visd. 14, 3; 17, 2) ikke at forveksle med *πρόγνωσις*, praevisio. Guds Forsyn er hans Virksomhed til Bedste for noget, nemlig for Realisationen af hans Formaal med Verden eller hans Verdensplan. Herren har nemlig „gjort alt" med en bestemt „Hensigt", Prov. 16, 4, som omfatter al Skabningen fra den laveste til den højeste i en opadstigende Scala. Gn. 1, 26. 28; Jes. 45, 18; Ps. 115, 16; 104, 10ff: Job 10, 8 ff; Ro. 8, 2. Han vil Skabningens Lykke. Men han vil eo ipso sin egen Forherligelse Ps. 8, 2; 19, 2; Ro. 1, 19—25. Sin Virksomhed for dette Formaal øver han dels som den Immanente, dels som den Transcendente. Han er nemlig begge Dele, ikke blot en Gud „nær hos", men ogsaa en Gud „langt borte", Jer. 23, 33; Ps. 139, 7 ff; Act. 17, 28: ikke blot en Gud, der „opfylder Himlen og Jorden", Jer. 23, 24, men ogsaa en Gud, der „bor i et Lys, hvortil ingen kan komme", 1 Tim. 6, 16; cfr. Ex. 33, 20. Han er en Gud „i Himlen heroventil og paa Jorden hernedentil", Deut. 4, 39. Han har „i Himlen sin Throne", og „hans Rige hersker over alle Ting", Ps 103, 19 —

Forsynet er en Virksomhed af den treenige Gud; Joh. 5, 17; Hbr. 1, 3; Col. 1, 17; Ps. 104, 30. — Indenfor Objectet for denne Virksomhed skjelnes der mellem Skabningen overhoved: Ps. 147, 9; Mt. 6, 26 ff; 10, 29 f, Menneskет og Menneskeheden: Act. 17, 26 ff; Ps. 36, 8; Mt. 5, 45; Visd. 6, 7; Job 10, 8 ff; 34, 21; Ps. 56, 9; Mt. 6, 25; Job 14, 5; Exod. 20, 12; Prov. 3, 2; 4, 10; de Fromme: Ps. 1, 6; 33, 18 ff; Hbr. 1, 14; Ro. 8, 28. Princípet for hele denne Virksomhed er Guds Kjærlighed til Verden, Joh. 3, 16.

Gud opholder Verden. Hans Hvile, der han lod af af skabe, Gn. 2, 2, er Udtryk for hans Skabervirksomheds Ophør, men ikke for al Virksomheds Ophør over for Verden. Gud virker fremdeles, Joh. 5, 17; uden hans Virksomhed kan intet bestaa, Ps. 104, 29 f; det er ham, som lader alt bestaa, Gn. 8, 22, ham, som giver Liv og Aande, Act. 17, 25; cfr. Ps. 104, 14; Deut. 8, 17 f. Naar Verbet בָּרָא paa enkelte Steder, f. Ex. Ps. 104, 30, bruges om Opholdelsens Gjerning, da synes dette kun at være et sterkt Udtryk for Tilværelsens Afhængighed af Gud; derimod betegner det ikke, at Opholdelsen sensu strictissimo er en creatio continuata. Det er Skriftens Grundopfatning, at Skabelsen er tilendebragt, Gn. 2. Opholdelsens Væsensforskjel fra Skabelsen synes tydelig nok at fremgaa af Steder som Ps. 148, 5. 6; Hbr. 1, 3; Col. 1, 17. — Gud opholder Onde og Gode, Mt. 5, 45. Men det Onde i vor Færd er af os og ikke af ham. Derfor tilkommer der ham altid Ære. Men os tilkommer vort Ansigts Blusel, Dan. 9, 7.

Den absolute Gud har stillet sig over for Skabningen og Skabningen over for sig i et saadant Personlighedsforhold, at han kan tage Hensyn til den personlige Skabnings Brug af sin Frihed. Han styrer alt, men saaledes, at han tilsteder Synderen at bruge sin Frihed til det Onde, saaledes som Syndens hele Historie beviser. Cfr. instar omnium Ps. 81, 13. Men han hindrer stundom Synderen i at naa sit Maal, Gn. 20, 6 (Abimelech); Gn. 31, 24 (Laban); Num. 22, 12 ff (Bileam). Han giver det Onde Følger, som ikke ere tilsigtede, Gn. 50, 20 (Joseph). Han styrer alt og fremmer sine Formaal ikke alene trods de Ondes Hensigt, men endog ved deres Synd; Act. 4, 27 (Jødernes Ondskab over for Jesum og Verdens Frelse) er i denne Henseende et classisk Exempel. Om Guds sig selv begrændsende Forhold til Frihedslivet se forøvrigt Jon. 3, 10; Jerem. 18, 6—10 og den hellige Skrifts Lære om Bønnen. Men han sætter ogsaa en Grændse for Menneskenes onde Færd, som han ikke tilsteder dem at overskride, Ps. 66, 7; Jes. 10, 5 ff.

Guds Forhold til Syndens Form og Udvikling behandler Paulus i Ro. 7, 8 ff. Synden „bliver levende" ved Loven. Den „tager Anledning" af Budet og virker potenseret „Begjærlighed". Men denne Syndens Levendegjørelse er et Led i Naadens Økonomi ligesom Herrens Forhold til David, da han lod Djævelen tilskynde ham til en Handling (Folketællingen), hvorved hans Hjertes Hovmod brød ud i den enkelte syndige Handlings Form. Cfr. 2 Sam. 24, 1; 1 Chron. 21, 1. — Naar det læres, at Gud „forhærder" Synderen, da maa det bemerkes,

at dette aldrig er en vilkaarlig Handling af Gud, men altid en Straf for Synderens Selvforhærdelse. Dette sees navnlig af Beretningen om Pharao, om hvem det oftere udtrykkeligt heder, at han forhærdede sig selv. Exod. 8, 32; 9, 35. Vi se det samme af Forhærdelses-dommen over Israel, Jes. Cap. 6. Af de foregaaende Capitlers Beretning om Folkets Tilstand sees, at Straffen nøie svarer til Synden. Israel har fornedret sig selv, saa det endog staar lavere end det u'ornuftige Dyr, der dog kjender sin Herre. Cap. 1—3. Til Straf skal det nu ligeiom Dyret høre og ikke forstaa, se og ikke fornemme o. s. v. Straf er Gjengjældelse. Gud benytter Synden selv som Syndens Straf og straffer saaledes „Synd med Synd". Men at alt dette fra Guds Side ikke beror paa et productivt Forhold til Synden efter dens Indhold, men kun paa hans ledende og styrende Forhold til dens Form er tilstrækkelig sikret ved Skriftens Lære om Guds Hellighed og Retfærdighed. „Retfærdig er Herren i alle sine Veje", Ps. 145, 17, „retfærdig i alle sine Gjerninger" ogsaa da, naar han „vaager over Ulykken og lader den komme over os." Dan. 9, 14. Eller „mon Gud er uretfærdig, som forer Vreden over os?" „Det være langt fra!" Ro. 1, 5 f.

3.

Hvor der er Religion, der er der ogsaa Former af Forsynstro. Denne Tro er et almenreligiøst Phænomen. Alle Folk bede, fordi de tro paa en Forsynsmagt hvad

enten denne nu tænkes immanent eller transcendent. Derfor betegner allerede Lactantius Forsynstroens Fornegtere som Atheister. Selv Fetischdyrkeren mener i sin Fetisch at se en Repræsentation af det Guddommelige, hvis Dyrkelse kan skaffe ham Goder, afvende Onder. De homeriske Guder ere dybt interesserede i de menneskelige Begivenheders Gang og søge at gribe ledende ind med sin indskrænkede Magt. Et Udtryk for en Forsynstro er ogsaa Forestillingen om Nemesis, Eumenider etc. Den nordiske Odin er Aanden, som vaager over de jordiske Begivenheder. Sin „executive Magt" over han ved Thor. Den sokratiske Dæmon er Udtryk for en Tro paa en providentia specialissima.[1])

Men, medens den christelige Forsynstro er en Tro paa Guds Forhold til Verden baade som immanent og transcendent Virkende, saa finde vi i den ikkechristelige Tænkning disse Momenter kun som disjecta membra, der, overladte til sig selv, udvikle sig i en Ensidighed, som tilsidst fører til Forsynstroens Opløsning. Først Christendommen, som forener disse Momenter i Begrebet om en virkelig gjensidig, dialectisk concursus af Guddommeligt og Creaturligt, formaar at fremstille det Begreb om Forsynet, hvortil den umiddelbare Bevidsthed fra modsatte Hold sigter. Den umiddelbare Bevidstheds Tanker om dette Punkt kunne samles under to Hovedsynspunkter: Determinismens og Casualismens.

Determinismen er efter sit Begreb et monistisk

[1] Cfr. Hertzog. Realencyclopædi XVII. p. 409.

Phænomen. Vistnok forekommer den ogsaa i dualistisk Form. Men vi have allerede før[1]) bemerket, at da den consequente Dualisme ikke kan undgaa at tillægge Verden væsentlig Selvstændighed over for Gud, hører Determinismen egentlig hjemme indenfor den monistiske Tankegang. Den pantheistiske Monisme er efter sit Væsen deterministisk. Det herskende Synspunkt er Betragtningen af Gud som det Absolute. Den absolute Gud er immanent i Verden. Han er ingenlunde at finde udenfor Verden. Men dette kommer tilsidst til at betyde, at Verden ingenlunde er at finde i ham. Gud er saaledes det Absolute, at der ikke bliver Plads for Verden. Den rene Pantheisme er akosmistisk. At Gud opholder Verden kommer i denne Forbindelse til ikke at betyde andet end, at Gud opholder sig selv. Alt bliver absolut afhængigt af Guds immanente Selvudvikling, der atter foregaar efter hans eget Væsens nødvendige Love. Saaledes er den rene Pantheisme den rene Determinisme. For en creaturlig Selvstændighed og Frihed har Betragtningen ingen Plads. Styrelsen bliver ikke andet end et Udtryk for Guds Selvrealisation i den phænomenale Tilværelses Form. Dens Subject og dens Object er et og det samme: Det Absolute eller Gud. Saaledes kan der da ikke tænkes nogen concursus mellem guddommelig og menneskelig Vilje og Handling. Grundanskuelsen er jo netop, at det Absolute som saadant er det ene Virkende. Vistnok tales der fra dette Standpunkt om en Forskjel mellem Aand og Natur, mellem Frihed og

[1]) Fundamentallæren p. 55.

Nødvendighed. Men denne Distinction giver kun Plads for Begrebet om en Dialectik, hvori Natur og Frihed alene have forbigaaende Gyldighed. Maalet er det Enkeltes Ophævelse i det Hele, Naturens Ophævelse i Aand og den individuelle Friheds Ophævelse i det Absolutes evige og uforanderlige Nødvendighed. Dette er Træk, som al pantheistisk Monismus har fælles. Af en saadan Determinismus er den schellingske Mystik beherskt lige saa vel som den indiske Brahmanismus. Den deterministiske Monismus opløser saaledes al religios Forsynstro. Thi alt Religiøst beror, som vi forlængst have erkjendt, paa Begrebet om et Forhold mellem Gud og Verden, et Forhold navnlig mellem Subject og Object. Men her forsvinder Objectet som et Forsigværende over for Guds opholdende og styrende Virksomhed.

En særegen Form for Determinismen er Fatalismen. Determinismen faar dette Navn, naar det Absolute, der beherster Verden, tænkes concret som en i Verden virkende, mod Friheden fiendsk, mystisk Magt, der bestemmer alt lige saa uforanderligt som vilkaarligt. Denne Magt er det store Ubekjendte i Tilværelsens løndomsfulde Baggrund. For den maa alt bøje sig, ikke alene det svage Menneske, men ogsaa Olympens Guder. Vor eneste Tilflugt over for Fatum er den stumme Resignation, Vidnesbyrdet om vor totale Afmagt. — Fatalismen gjør sig ikke blot gjældende i Hedenskabets Myther. Vi have fundet den ogsaa i dets monistiske Philosophi. Saaledes i Stoicismen, hvis Determinismus netop faar et ejendommeligt Præg ved dens Skjæbnelære. At Gud styrer alt vil

i Stoicismen sige, at alt er den dunkle Skjæbne underkastet, over for hvilken vi kun have at tilegne os den Vises Cardinaldyd, Resignationen.

I Slægt med Fatalismen er det Ubevidstes Philosophi[1]). Den er dog snarere pankosmistisk end pantheistisk Monismus. Tilværelsens herskende Magt er ogsaa her et mystisk virkende Absolut. At dette Absolute snarere tænkes som et Kosmisk end som et Guddommeligt er dog mere en formal end en real Forskjel fra Pantheismen. Paa Navnet kommer det ikke an. Det Fælles for begge Retninger er, at kun Et er: det Absolute. Men dette faar i den ene Retning Navn af det Guddommelige, i den anden af det Kosmiske. Det gjør heller ikke nogen væsentlig Forskjel, om det Absolute med Fatalismen tænkes virkende med en tyrannisk Vilkaarlighed i Verden, som ingen kan undgaa, eller om man med det Ubevidstes Dyrkere tænker det virkende i en Consequens, der er lige saa haard og kold, lige saa ubøjelig og gaadefuld som Fatum. Den sidste Betragtning giver lige saa liden Trøst som Fatalismens. Derfor har ogsaa det Ubevidstes Philosophi faaet sit consequente practiske Udslag i Pessimismus. Schopenhauers og von Hartmanns Pessimismus er det moderne Sidestykke til Epiktets og Marcus Aurels Resignation. Kun at disse endnu, om end i Strid med Systemet, have opretholdt Gudstanker, som lade dem tale om et Forsyn, hvilket Begreb Pessimismen i sin consequentere irreligiøse Udvikling har skilt sig af med.

[1]) Cfr. Fundamentallæren p. 37 f.

Det Ubevidstes Philosopher betegne ikke Tilværelsens styrende Magt som et blot Materielt. Systemet tilsteder Begrebet om det Overmaterielle, det Aandige. I denne Bestemmelse har Udslagene af det Ubevidstes herskende Magt netop sin Mystik. Det Ubevidste er et Kosmist. For saa vidt er Systemet pankosmistisk. Men da det ikke er et blot Materielt, er Systemet ikke materialistisk Sin fulde Udvikling finder derimod Pankosmismen i den materialistiske Naturalisme. Her negtes al Aand Naar derfor Friheden negtes, og alt betegnes som naturbestemt, da vil dette sige, at alt er bestemt ved den selvexisterende Materies immanente Love, der beherske den hele Tilværelse. Det er den mechanistiske Determinisme, som her kommer tilorde til Forskjel fra den organiske, som i det Ubevidstes Philosophi endnu tilsteder Begrebet Aand. Men fælles har begge Retninger dette, at de fornegte Friheden. Det Ubevidste og dets Udslag i Verdensudviklingen er lige saa lovbestemt eller lovbundet som det Materielle.

Ogsaa den moderne positivistiske Naturalisme er deterministisk. Alt, fra den laveste uorganiske Tilværelse indtil den højeste organiske, er bestemt ved uforanderlige Love. Det hele Liv, den hele Historie forløber i Overensstemmelse med Naturudviklingens indre Nødvendighed. Det Transcendente negtes ikke som en Mulighed For saa vidt er Positivismen ikke atheistisk eller materialistisk. Men om der gives en Gud, saa kan han ikke erkjendes i noget providentielt Forhold til os eller til Verden. Til det Absolute komme vi ifølge Spencer kun i Forhold gjennem

Erfaringen af dets Tilværelse som en immanent uerkjendelig Kraft.

Determinismen har sin Modsætning i Casualismen, som har en dualistisk Oprindelse. Udgangspunktet er her Begrebet om Gud som den i sig og over for Verden afsluttede Personlighed. Over for den transcendente Gud er der fuld Plads for det Creaturliges Selvstændighed og dets Frihed. Fattes nu denne Selvstændighed og Frihed rent formalt, saaledes som Dualismen altid er tilbøjelig til, da bliver Skabningens Forhold til Gud Vilkaarlighedens, og hvad der sker i Verden kommer til at bero paa Tilfældighed. Et fremragende Udslag af denne casualistiske Opfatning have vi lært at kjende i den Occasionalismus, som blev Frugten af den carteſianske Dualismus. Gud faar her kun en Rolle som Deus ex machina, der benytter den Leilighed, som frembyder sig i en aandelig Bevægelse, til at fremkalde en tilsvarende legemlig og omvendt. Hverken Leibnitz's Lære om harmonia præstabilita eller Deismens Betragtning af Verden som en stor, beundringsværdig sammensat, men til sig selv overladt Maskine kunde tilvejebringe den fornødne Modvegt mod Betragtningens casualistiske Character. Thi hvor beundringsværdigt Maskineriet end i og for sig virker, bliver det dog altid Tilfældets Værk, om Bevægelsen naar sit Maal, naar den ikke paa ethvert Punkt tænkes motiveret eller ledet af ham, som skabte Verden „til dens Hensigt." Alle dualistiske Retninger mangle Betingelserne for at overvinde den Casualismus, mod hvilken de tendere, fordi de mangle Begrebet om Guds

immanente, organisk virkende Forhold til sin Skabning og om Friheden som noget andet og mere end den til sig selv overladte formale Valgfrihed. Casualismens Verdensbetragtning ligner dens, som bygger et Dampskib, der er udstyret med den fuldkomneste Maskine, og sætter Skibet i Gang paa Verdenshavet i en vis Retning. Men ombord er der ingen kyndig Styrer. Maskinen gjør sin Pligt. Men Rorets Bevægelser ere tilfældige. Det faar bevæge sig hid og did efter Bølgernes lunefulde Slag eller efter et Antal Passagerers ukyndige Greb i Rattet.— Hedenskabet har tildels gjort den Sætning gjældende, at Gud vistnok griber ind i Verdensudviklingen, hvor det gjælder store Interesser, men han befatter sig ikke med de smaa, som ere ham uværdige: Dii magna curant, parva negligunt. Disse Ord skrive sig, characteristisk nok, fra en religiøs Eklektiker, nemlig Cicero. Betragtningen er jo nemlig et Forsøg paa at forene det dobbelte Hensyn til Guds Immanens og Transcendens ved en mechanisk Sammenstilling. I Deismen finde vi tildels samme uheldige Forsøg: Man indtager paa rent uorganisk Maade et for Grundbetragtningen heterogent Element: Guds immanente Indgriben ved visse Lejligheder. Ty vi atter til Billedet om Dampskibet, da kommer Sagen til at staa saa: Ombord er der vistnok en kyndig Fører. Men han griber kun ind, naar Bevægelsen bliver altfor misvisende. De smaa Afvigelser i Coursen tager han ikke Notits af. Han betænker ikke, at den mindste Afvigelse i Retningen mod den fjerne Kyst vil føre til et Maal, der tor være meget fjernt fra det tilsigtede. Han bærer sig

ad som den Astronom, der ikke tager det altfor noje med Beregningen af sine Vinkler. Han betænker ikke, at den aller ubetydeligste Fejl ved Vinkelens Toppunkt betinger en Bue i Himmelrummet af umaadelige Dimensioner.

Dualismens Transcendentalismus har overhoved rigtigen erkjendt Verdens Selvstændighed over for Gud, men fatter den i en Absoluthed, der fornegter den guddommelige Teleologi og opløser Forsynsbegrebet, idet den tænker sig Verden overladt til creaturlige Motiver, der tilsidst ere Tilfældigheden underkastede. Monismens Immanenstheori har rigtigen erkjendt Guds absolute Overhøjhed over for Skabningen som det Afhængige, men fatter denne Afhængighed i en Absoluthed, der fornegter Skabningens objective Forsigværen og opløser Forsynsbegrebet i ensidig theonomist Evolutionisme. I Christendommen have vi fundet Sandhedselementerne organist sammen i dialectist Enhed. Thi Christendommen har, hvad den umiddelbare Bevidsthed mangler: Begrebet om Gud som Kjærligheden. Uden Kjærlighedens Begreb opløse Styrelsens Begreb og dens Teleologi sig i en Modsigelse, som ikke lader sig hæve. Men Kjærlighedsbegrebet var det, som aabnede os Indblik i Providensens Dialectik.

Capitel III.

Tjenende Aander.

§ 17.

Menneſket og den øvrige ſkabte Tilværelſe vilde ikke forholde ſig til hinanden ſom Mikrokosmos til Makrokosmos, derſom Kosmos over for Menneſket kun var et Rige af Naturkræfter, men ingenlunde tillige et Aandernes Rige. Thi Menneſket er en Syntheſe af Aand og Natur. Derſom Begrebet om Menneſket ſom Mikrokosmos indeholder, at Menneſket er i organiſk Enhed, hvad den øvrige Tilværelſe vistnok ogſaa er, men ſaaledes, at Syntheſens Momenter beſtaa for ſig uden noget ſaadant Midtpunkt, hvori de ere organiſk ſamlede, da ſynes det antageligt, at den Menneſket underlagte Tilværelſe ikke blot repræſenterer den rene Natur, men at den ogſaa maa indeholde en Repræſentation af den rene Aand, for ſaa vidt der indenfor diſſe Begrebers Dialectik lader ſig foretage en ſaadan Diſtinction.

Den chriſtelige Tro paa et Rige af perſonlige Aander eller Engle indgaar ſaaledes ſom organiſk Moment i vor Livsanſkuelſe, der uden dette Moment vilde lide af en Mangel. Englenes Tilværelſe maa tænkes ſom

den væsentlig pneumatiske, ligesom Naturen som den væsentlig somatiske, medens det for Mennesket er væsentligt at være begge Dele: Pneuma og Soma i sjælelig Enhed. Her viser det sig tilfulde, at Mennesket som „levende Sjel" er den skabte Tilværelses Midtpunkt.

Da alt er til for Menneskets Skyld, maa Aandernes Rige tænkes i tjenende Forhold til Mennesket lige saa vel som Naturens Rige. Men Tjenesten maa tænkes i Overensstemmelse med Aandens Væsen som directe Impuls fra Aand til Aand, paa samme Tid som Naturkræfterne maa tænkes at staa til deres Tjeneste paa Grund af Aandens almene Supremati over Naturen.

Ved denne Tjeneste faar vort Begreb om Guds Forsyn en ny Bestemmelse. Vi tænke Forsynet formidlet ved disse tjenende Aander.

Først saaledes faar vort Begreb om den skabte Tilværelses store Dialectik sin Afslutning i Begrebet om et Vexelvirkningsforhold af Aand og Natur, der finder sin Enhed i Mennesket.

1.

Det er en almindelig Brøst ved den dogmatiske Behandling af Englelæren, at denne Lære ikke kommer i noget organisk Forhold til Systemet. Den anbringes derfor af Dogmatikerne paa meget forskjellige Steder, tildels,

characteristisk nok, som et løst „Anhang" til den sammenhængende Fremstilling. Det er dog paa Forhaand i sig selv lidet rimeligt, at et Lærepunkt, der indtager en saa fremskudt Stilling i den hellige Skrift, skulde savne dyb Sammenhæng med den almenchristelige Bevidsthed, lidet sandsynligt, at vor christelige Livsanskuelse skulde kunne finde sin Afslutning uden dette Lærepunkt.

Vi have sammenlignet Mennesket som Synthese af Aand og Natur med Ellipsen. Til dens to Centra indenfor den ene, i sig selv afsluttede Peripheri svarer det menneskelige Væsens dobbelte Concretion: Aandens i Selvet, Naturens i Legemet. Er det nu væsentligt for Opfatningen af Menneskets Forhold til Gud og Verden at erkjende det ikke blot som Gudsbillede, men ogsaa som Verdensbillede, som Mikrokosmos, saa at alt Creaturligt tænkes sammenfattet i Mennesket, da synes Betragtningen her at lide af en Mangel, dersom Verden kun repræsenterer det, der svarer til Menneskenaturens Concretion i Legemet, men ingenlunde kan siges at repræsentere det, der svarer til Menneskeaandens Concretion i Selvet. Hvor i den øvrige skabte Tilværelse finde vi det, der svarer til Menneskets Selv? Man siger: Det findes aldeles ikke: Kun Mennesket er et skabt Selv, og deri har det sin ejendommelige Overhøjhed over hele den øvrige skabte Tilværelse. Men dersom der i denne Tilværelse aldeles ikke fandtes noget Selv, da maatte vi opgive noget Væsentligt ved Begrebet om Menneskets Forhold til Verden som et Forhold mellem Mikrokosmos og Makrokosmos. Skal dette Begreb kunne opretholdes, synes den

Antagelse fornøden, at den Tilværelse, der er sat for Menneskets Skyld, og som i Mennesket finder sit Midtpunkt, ikke blot skal fattes som et selvløst Naturrige, men ogsaa som et Aanderige, ikke blot som et Nødvendighedens, men ogsaa som et Frihedens Rige. Ved denne Betragtning opgive vi ikke Begrebet om Menneskets Højhed over for den øvrige Tilværelse. Dette Begreb faar derimod derved sin dialectiske Afslutning. Hvad Mennesket har forud for den øvrige Skabning behøver nemlig ingenlunde at være et substantielt Nyt, som aldeles ikke forekommer deri. Menneskets ejendommelige Højhedsstilling kan meget vel betegnes derved, at det, der i den øvrige Skabning forholder sig til hinanden som disjecta membra, i Mennesket findes som Momenter i en afsluttet Organisme eller som Elementer, der søge sammen i organisk Enhed, paa samme Tid som de vistnok ogsaa i sin umiddelbare Særstilling have ufortabelig relativ Gyldighed. Ved denne Betragtning udvide vi kun vort Begreb om Naturrigets Teleologi til at omfatte ogsaa et Aandens Rige i lignende Stilling til Mennesket. Vi have opstillet Begrebet om et Naturrige i tjenende Forhold til Mennesket, men saaledes, at intet Naturobject i og for sig var betydningsløst eller manglede blivende relativ Gyldighed. Og vi tro ikke, at der er noget til Hinder for at opstille et tilsvarende Begreb om et tjenende Aanderige med en tilsvarende Teleologi. Blive vi staaende ved Begrebet om Mennesket som Repræsentanten for det *højeste* Trin paa Skabningens Scala uden dermed at forbinde Forestillingen om dets *centrale* Stilling i al Skabningens

Mangfoldighed, da ligger den Fristelse nær at antage en teleologisk Udviklingsscala in infinitum, som ofte har ført til phantastiske Forestillinger om Væsenernes endeløse Perfectibilitet.

Det ligger saaledes nær nok for den christelige Tanke at antage et Rige af skabte Aander over for den skabte Natur, ikke selvløse Magter, „Naturaander", ikke „Personificationer", men virkelige Personligheder. I den kirkelige Sprogbrug betegnes de som Engle, ἄγγελοι, i Overensstemmelse med den tjenende Stilling, Skriften tillægger dem som Herrens Sendebud. Man har drøftet det Spørgsmaal, om Englene maa tænkes fuldkommen naturløse. Vi kunne begrebsmæssigen kun besvare dette Spørgsmaal i Henhold til vore psychologiske Forudsætninger. En Grundsætning er her den føromtalte Ide om alt Livs væsentlige Enhed. Vi have ikke lært Naturen at kjende som det absolut Aandløse. Elementer af Aand, Tilsprang til Aand have vi allerede troet at erkjende i Naturlivet i Overensstemmelse med, hvad Skrift og Erfaring lærer os. Ligesaa omvendt: Det Aandelige have vi ikke lært at kjende som det absolut Naturløse. Elementer af Natur have vi troet at erkjende i Aandens Verden. Ikke blot viser det Aandelige sig for os som delvis bestemt ved den Lovbundethed, der er characteristisk for Naturtilværelsen. Men den skabte Aand har ogsaa altid Trang til et Naturorgan for sin Virksomhed og en vis Evne til Corporisation. Hører navnlig Ordet og den synlige Aabenbarelse med til de Functioner, der maa tillægges de her omhandlede Aander, da er det sandsynligt,

at et vist Naturorgan staar til deres Tjeneste som noget, der hører med til deres creaturlige Udrustning. Dette synes i alle Fald at være en rimeligere Antagelse, end at de blot efter Behov, κατ' οἰκονομίαν, isøre sig et saadant Organ, som da atter aflægges, uden at det lader sig begribe, hvorfra det kommer, eller hvor det bliver af. Denne Antagelse synes overhoved at være et Product af den Forlegenhed, som man har troet sig stedt i ved Skriftens Englelære, ifølge hvilken Englene paa den ene Side betegnes som Aander, πνεύματα, hvorved man har tænkt paa noget absolut Naturløst, medens de paa den anden Side i den hellige Historie optræde synligt og hørligt, handlende og talende. Men vi have lært Forholdet mellem Aand og Natur at kjende som et saa udpræget dialectisk Forhold, at en fuldkommen Abstraction til den ene eller den anden Side indenfor den levende Tilværelse i det Mindste bliver en meget prekær Sag. Sprogbrugen hindrer os neppe i at tale om Aand, selv om vi ikke dermed tænke paa den absolut naturløse, den „nøgne" Aandelighed. Uagtet Naturen viser os Elementer af Aand, Vidnesbyrd om indre Liv i Følelse og en vis Intelligens, kan den ikke kaldes væsentlig aandelig, fordi den mangler det Aandeliges Concretion i et Selv. Og omvendt: Selv om vi antage, at et vist Svøb af Natur og visse Naturorganer staa til de her omhandlede Aandevæseners Dispositiön, kunne vi ikke betegne dem som væsentligt legemlige, fordi vi ikke hos dem tænke os nogen Naturens Concretion i Legemlighed i dette Ords sedvanlige Betydning. Vi tænke os deres Tilværelse væsent-

lig som den pneumatiske, ligesom vi tænke Naturen væsentlig som det Somatiske. Først for Mennesket er det væsentligt at være begge Dele: Pneuma og Soma i sjelelig Enhed. Englene tænke vi os ikke som Sjele, men just som Aander, hvilket ogsaa er deres staaende Betegnelse. Have de et Naturorgan, da er dette ikke at betragte som et saa væsentligt Moment for dem som for Mennesket, der netop som „levende Sjel" par excellence er Syntheſen af Aand og Natur.

Antage vi saaledes en skabt Aandeverden, da maa dens Tjenerforhold til Menneskeheden antages med den samme Vished, hvormed vi antage Naturverdenens tjenende Forhold til Menneskeheden. Thi det er væsentligt for den christelige Bevidsthed at tænke hele den skabte Tilværelse i dette tjenende Forhold. Om Beskaffenheden af denne Tjeneste kan der ud af Begrebet paa Forhaand kun siges, at den maa tænkes i Overensstemmelse med Aandens Væsen som saadan, paa samme Maade som Beskaffenheden af Naturens Tjeneste maa bestemmes efter dens Væsen som saadan. Naturverdenen paavirker os væsentlig physisk, mechanisk. Kun indirecte, ad somatisk Vej, kan den øve Impulser paa vor Aand. Tænte vi en Indvirken paa os fra Aandeverdenens Side, synes den væsentlig at maatte fattes som en directe, ethisk, pneumatisk Impuls fra Aand til Aand. Medfører det guddommelige Forsyns Begreb, at Gud leder Menneskets Hjerte som Vandbække, da kan dette tænkes formidlet ved Aander, som udsendes til Tjeneste for dem, der skulle arve Salighed. Overhoved maa Aanderne tænkes i Guds

Forsyns Tjeneste: tilskyndende til det Gode, beskyttende, bevarende mod det Onde. Men paa den anden Side kunne de heller ikke tænkes uden Evne til directe Naturindvirkning. Virksomme Magter i hin Tjeneste, ledende og beskyttende, kunne de kun tænkes at være, naar ogsaa Naturkræfterne staa til deres Raadighed. Dette Forhold finder allerede sin Begrundelse i det almene Begreb om Aandens væsentlige Overhøjhed over Naturen. Men det gaar tillige som nærmere Bestemmelse ind under det almindelige Forsyns-Begreb. Skal Tilværelsen kunne styres mod sit Formaal, da maa den i sin Helhed, med alle sine Kræfter staa til Guds Disposition som et Magtens Rige. Som formidlende Organer for Guds providentielle Magtudøvelse over for den hele Natur kunne Englene tænkes.

Ved denne Erkjendelse finder Begrebet om Tilværelsens store Dialectik sin Afslutning. Det Vexelvirkningsforhold mellem Aand og Natur, som vi have erkjendt i Menneskets, skal ikke paa dualistisk Vis og til Skade for det rige Begreb om Tilværelsens og Livets Enhed fattes som noget, der er fuldkommen heterogent over for den øvrige Skabning, men som et Forhold, der allerede har sin Begyndelse i Forholdet mellem et Frihedens og et Nødvendighedens Rige udenfor Mennesket, men som finder sin Enhed i Mennesket, der er den Skabning, i hvilken hint Vexelvirkningsforhold existerer i personlig Enhed, det er: i Enhed af begge de Momenter, som fra hver sin

Side bestemme den skabte Tilværelses Character og dens Udvikling mod sit Maal.

2.

Ogsaa i dette Lærepunkt finde vi, at modsatte Interesser have gjort sig gjældende i den umiddelbare Bevidsthed, medens kun det christelige Begreb om Sagen formaar at optage Englelæren i Livsanskuelsens Enhed. Som hedensk Modbillede til den christelige Englelære møde vi fra dualistisk Hold Ideen om et Rige af uskabte, men underordnede Guddomme, som ere delagtige i Verdensskabelsen og i Styrelsen. De ere nemlig i Besiddelse af en udstrakt Magt over Naturrigerne og deres forskjellige Kræfter. Denne Tanke har som bekjendt en frodig Udvikling i Hedenskabet, hvis Enkeltheder vi her ikke skulle gaa ind paa. — Med Rette har man ogsaa gjort opmerksom paa den Analogi, Englelæren har i den platoniske Ideelære. Der existerer jo nemlig ifølge Platon fra Evighed af et Rige af Ideer med selvstændig Existens udenfor Gud. Disse Ideers Betydning er, at de danne de evige Prototyper for den vordende Phænomenernes Verden. Men selv ere de absolut overnaturlige, ikkephænomenale og ere for saa vidt ganske uskikkede til at danne nogen Overgang fra Ideens til Realiteternes Verden. — Et Udslag af dualistisk Tankegang, men tillige et Forsøg paa at benytte Englelæren som Overgangsled mellem Gud og den synlige Verden er den syriske Gnosticismes Lære om ἄγγελοι κοσμοκράτορες som verdens-

dannende Potenser. Da den materielle Verdens Vorden her paa dualistisk Vis er Et med det Ondes Vorden, gjælder det at betone disse Væseners Modsætningsforhold til den højeste Gud, fra hvem kun det Gode kan komme. De tænkes ikke ligefrem som onde, men dog som indskrænkede og i Forhold til Gud meget lavtstaaende Væsener. — En lignende Stilling have Englene i den philoniske Dualisme. Gud er ifølge Philo omgiven af et uendeligt Antal Engle, som vare hans Organer ved Verdens Skabelse. De ere lavere Aander, opholde sig i Ætheren og identificeres oftere med de philoniske Kræfter, δυνάμεις. Dem har Gud brugt som Hjælpere ved Skabelsen, paa det at „alt aandeligt Godt skulde henføres alene til ham; men det Onde til andre." Ved sin Deltagelse i Skaberverket have de „banet Vej for det Onde." [1])

Ogsaa i Monismen benyttes Englelæren i Hamartologiens Tjeneste, men paa en ganske anden Maade. Aanderne ere her ikke selvexisterende Væsener over for Gud, men Emanationer, som forringes i sit Væsen, eftersom Afstanden fra den gudommelige Kilde tiltager. Saaledes i Brahmalæren. Den hele endelige Tilværelse danner en Scala af Emanationer, som have desto mere af Gud, jo nærmere de staa ham, og omvendt. Den Guddommen nærmeste Kreds er her et Rige af Aander, som ere den nærmeste Udstrømning af Guddommens Væsen. Den næste Kreds er Menneskет som vaklende mellem Lys og Mørke, Godt og Ondt. Endelig kommer Mørkets og

[1]) Cfr Forfs. Ældste kirkl. Apologi p. 109 f.

de Urenes Kreds, som er længst borte fra Gud. Modstykket til denne nedadstigende Scala danner den gamle græske Theogoni, hvor den olympiske Gudeverden gjennem forskjellige Generationer i opadstigende Scala arbejder sig ud af det dunkle Chaos. — Her kan ligeledes mindes om den gnostiske Emanationslære, der ogsaa er bestemt til at fylde Afstanden mellem Gud og Verden, og hvis første, Guddommen nærmeste Kreds er et Lysrige af Aander.

Forøvrigt har hverken Dualismen eller Monismen i sin philosophiske Udvikling vist sig at være nogen frugtbar Jordbund for de her omtalte Ideer. Den almindelige Lov for den umiddelbare Religiøsitets Udvikling i sin Ensidighed, som vi forlængst have erkjendt, nemlig, at Udviklingen løber ud i Fornegtelse af sit eget oprindelige religiøse Indhold, faar ogsaa sin Anvendelse her. Jo mere Dualismen bliver sig selv bevidst og udvikler sig efter sit Væsen d: i Retning af Begrebet om Modsætningsforholdet mellem Gud og Verden, desto mindre Brug faar den for Begrebet om en Aandeverden, der ogsaa i Dualismen oprindelig skulde tjene til at danne et Forbindelsesled mellem Himmel og Jord. Rationalismen har ikke Brug for Englelæren. Den forklarer sig den hellige Skrifts Englelære paa den lidet værdige Maade, at Christus og de hellige Forfattere ikke uden videre have villet bryde med gamle, tilvante, overtroiske Meninger, men accomoderet sine Udtryk om Aandens Verden efter. Mængdens vante Forestillinger. Eller man reducerer Englelæren til en poetisk Phraseologi,

der har faaet sin Hjemmel i Sproget paa samme Maade, som naar vi til poetisk Indklædning af vore Tanker tale om Alfer, Nymphe r og Feer. Men herved er at merke, at naar vi tale saa, da vildede vi ingen, fordi enhver ved, at vi kun bruge Udtrykkene figurligt, medens Christus og de hellige Forfattere vilde vildede dem, der horte dem, ved at bruge et Sprog, som de maatte tage for egentlig Tale. — Supranaturalismen har søgt at tilfredsstille den Trang til en Tro paa Aandevæsener, der kommer tilorde i Englelæren, ved at henvise til beboede Stjerneverdener, en Foreſtilling, som, naar den gjores gjældende uafhængigt af det bibelske Begreb om Menneskehedens Teleologi, ikke alene ligger ganske udenfor alt, hvad der er os positivt aabenbaret, men som ogsaa er uden al Sammenhæng med Frelsens Økonomi. Langt nærmere den bibelske Teleologi er den Anskuelse, at Jorden er den Planteskole i Universet, hvorfra alle Kloder efterhaanden faa sine Beboere og Beherskere, en Tanke, som vi forovrigt skulle lade staa ved sit Værd. Den lader sig, som sagt, støtte ved den bibelske Teleologi, men kan ikke knyttes til bestemte dicta probantia i den hellige Skrift. — Men lige saa lidt som den udviklede Dualisme og dens Retninger har Plads for Englelæren, lige saa lidt finder den en naturlig Plads i den monistiske Tankegang. Pantheismen er den absolute Immanens's System. En Tilværelse i Aand udenfor eller over den sanselige er her en Selvmodsigelse. Derfor: „Bort med disse Skyggebilleder!“[1])

[1]) Strauss, Glaubenslehre II. p. 15.

Og Pankosmismen negter i sin materialistiske Form principielt alt, hvad der heder Aand, medens den i sin positivistiske Form stiller Begrebet udenfor ethvert positivt Forhold til vor Bevidsthed. Overhoved mener den moderne Naturalisme at kjende de kosmiske Causalforbindelser saa nøje, at Begrebet om overkosmiske Magters Indgriben deri ikke levnes nogen Plads.

Schelling har gjort et Forsøg paa at opfatte Englelæren paa en Maade, der minder om den platoniske Ideelære. Hvert Menneske har sin Engel, som er Menneskets Urbillede, som det derfor ligner, saa at de, der betvivlede Peters virkelige Befrielse fra Fængslet, holdt den, der blev seet, for hans Engel. Act. 12, 15. I Faldet adskilte Mennesket sig, og endnu fremdeles adskiller sig enhver, der følger samme Retning, fra sin Engel, fra det, som han skulde være. Efter vort Væsen ere vi Engle; cfr. Apoc. 21, 17; men i Virkeligheden ere vi det endnu ikke fuldkommen. Dog gives der Højdepunkter i Livet, i hvilke Mennesket bliver ganske beherskt af sin Engel, og et saadant Højdepunkt var det, da Stephani Ansigt lyste som en Engels Ansigt, Act. 6, 16. Efter dette skulde altsaa enhver Engel kun være hvert Menneskes uselvstændige Prototyp, dets for Gud værende Ide. — Men vi kunne ikke antage, at Gud har frembragt nogen Tilværelse, som er bestemt enten til fuldstændig at forsvinde eller til at blive i sig selv ganske betydningsløs. Betragte vi Englene som saadanne menneskelige Urbilleder, der fremstille det Maal, hvortil vort Væsen skal udvikle sig, hvad maa der da ikke med Engletilværelsen, naar Mennesket en-

gang har opnaaet sit Maal? Den maatte da enten forsvinde som unødig, eller om den vedblev, da kunne vi ikke indse andet, end at den vilde blive betydningsløs.

Schleiermacher behandler Læren om Englene i et Anhang. Han erklærer, at denne Lære „vistnok ikke indeholder noget, som er i Strid med den Troendes Bevidsthed", men at den heller ikke har nogen Plads i „den egentlige christelige Lære." Deraf slutter han: saa kunne vi vistnok vedblive at tale om Engle; „men vi ere ikke forpligtede til at fastsætte noget om deres Realitet."[1])

Kirken har altid troet paa Engle. Men der har gjort sig forskjellige Anskuelser gjældende om Opfatningen af deres Væsen og Betydning. Saaledes med Hensyn til Spørgsmaalet om deres Aandelighed. Kirken har paa den syvende økumeniske Synode i Nicæa (787) lært, at de have en højere, ætherisk Legemlighed, men senere udtalt sig for deres rene Aandelighed paa det fjerde Lateranconcilium i 1215. Om deres Rangordning bekjender Augustin: Ego me ignorare confiteor. Af Engletilbedelse er der Spor i den ældste Kirke. Men i det Hele har Kirken som saadan altid forkastet enhver Dyrkelse, λατρεία, af Engle (Conc. Laodic. can. 35). Derimod har den syvende økumeniske Synode i Nicæa 787 tilladt, at der ydes dem Ære, προσκύνησις eller δουλεία. Cfr. Conc. Trid. Sess. 25 og Cat. Rom. III, 2. Den lutherske Bekjendelse udtaler sig saaledes om dette Punkt: „Vi indromme ogsaa dette, at Englene bede for os. Der findes

[1]) Glaubenslehre I. § 42.

nemlig et Vidnesbyrd, Zach. 1, 12, hvor Englene bede: „Herre Zebaoth, hvor længe vil du ikke forbarme dig over Jerusalem" osv. Apol. Art. IX, 1. „Skjønt Englene i Himlen bede for os, som Christus ogsaa gjør, ligesaa de Hellige paa Jorden, maake ogsaa de i Himlen, saa følger dog ikke heraf, at vi skulde paakalde og tilbede Englene og Helgenerne." Schmalc. Art. III, 2, 14. Derimod heder det nok, at „vor Bekjendelse billiger, at man beviser de Hellige Ære." Apol. Art. IX, 2.

Tanken om Englenes Udrustning med store ejendommelige Kræfter og om deres Magtstilling i Tilværelsen er i den gamle Kirke navnlig udviklet af Origenes, der betegner dem dels som af Gud satte Styrere og Vogtere i i de forskjellige Naturriger, dels som Folkenes og endelig som de Enkeltes Beskyttere. Ved en Forbindelse af saadanne Ideer med tilsvarende i Nyplatonismen havde allerede Dionysius Areopagita udviklet sin Lære om „det himmelske Hierarchi".

De gammellutherske Dogmatikere lære Englenes rene Aandelighed: omnis corporeæ molis expertes. De indgaa kun en unio accidentalis med Legemligheden efter Tjenestens Behov, κατ' οἰκονομίαν. De ere i Besiddelse af en høj Viden: intelligentia maxime pollent og have fri Vilje. De ere ogsaa begavede med insigni agendi potentia, men ere ikke almægtige; deres Magt er ikke som Guds en infinita potentia, og de kunne ikke skabe aut ex nihilo aliquid formare. — Om deres status originalis læres, at de som af Guds Skabning vare oprindeligt gode: status gratiæ. Som personlige Væsener have de været satte

paa en Prøve til deres confirmatio in bono, hvorved de skulde gaa over fra status gratiæ til status gloriæ. Om de Engle, der bleve bestaaende i Proven, heder det: Angeli boni ita sunt in bono confirmati, ut nunc omnino non possint peccare. — Englenes Antal betegnes som insignis. De ere delte i ordines certi, men have en fælles Gjerning: adorare Deum et mandata ejus exequi tum impios puniendo, tum pios custodiendo et protegendo

3

Den hellige Skrift lærer, at der gives en Engleverden, skabt af Gud ligesom Menneskene, Col. 1, 16. Denne Englenes Creaturlighed forudsættes i G. T. som noget Selvfølgeligt. Deres Skabelse maa tænkes forud for Menneskets, da de ifølge Job 38, 4 vare tilstede som jubelende Vidner ved Jordens Grundlæggelse.

Som al Guds Skabning maa alle Engle oprindeligt have været gode. Skriften betegner dem som בְּנֵי אֱלֹהִים, Ps 29, 1 og som קְדֹשִׁים, Ps. 89, 8. De ere skabte til at prise Gud, Ps. 103, 20 og tjene de Troende, Hbr. 1, 14; Ps 91, 11. De ere Guds Sendebud til Menneskene. Deraf deres Navn מַלְאָכִים (af לָאַךְ: legavit), ἄγγελοι: legati, nuntii, πνεύματα λειτουργικά, Hbr. 1, 14. Deres Tjeneste som Guds Sendebud kommer paa forskjellige Punkter tilsyne ud igjennem den hele hellige Historie, navnlig ved dens store Begivenheder. Engle vogte Indgangen til det tabte Paradis. I Patriarchernes Historie finde vi dem ofte, ligesaa ved Lovgivningen paa Sinai, i

Propheternes Syner, ved Jesu Fødsel, Fristelse, Kamp i Gethsemane, Død, Opstandelse, Himmelfart, fremdeles i Apostlenes Liv, og engang skulle de ledsage Herren, naar han kommer igjen i Himlens Skyer for at holde Dom. Sit endelige Maal i Forhold til Menneskeheden har denne Engletjeneste i Guds Riges fulde Oprettelse paa Jorden; cfr. Hbr. 1, 14. Det er ved dette Forhold til Guds Rige paa Jorden, at Engleverdenen kommer i Forhold til den fremadskridende Historie. En Betingelse for denne Virksomhed i Forhold til Guds Rige er Englenes Magt i Naturen, Ps. 104, 4; Hbr. 1, 7, og i Folkene, Dan. 10, 1 ff. Den gamle jødiske Lærdom har ikke blot Forestillingen om Folkeaander, men ogsaa om Naturaander, der have delt Herredømmet over Naturen mellem sig i bestemt afgrændsede Sphærer. „Der gives ingen Ting i Verden — heder det — ikke engang et Græsstraa, hvorover der ikke er sat en Engel".

Tilbedelse tilkommer der ikke Englene; thi de ere Skabninger, Apoc. 22, 9. Kirken har aldrig tilstedet Engles Tilbedelse. Vi finde allerede i den apostoliske Tid Troen paa Skytsengle, hvem der blandt andet tillægges Evne til efter Behov at repræsentere eller fremstille sig i deres Skikkelse, til hvis Tjeneste de vare satte. Act. 12, 25. Vor Frelser har sagt om sine: Deres Engle i Himlene se altid min Faders Ansigt, Mt. 18, 10. Naar Christus siger: „Hver den, som bekjender mig for Menneskene, ham vil ogsaa Menneskens Søn bekjende for Guds Engle, Luc. 12, 8, da synes dette at indeholde en For-

jættelse om, at han vil anbefale saadanne til sine Engles særlige Beskyttelse.

Indenfor Engleverdenen gives der forskjellige Klasser, begavede med forskjellig Magt og forskjellige Functioner. Der tales om θρόνοι, κυριότητες, ἀρχαί, ἐξουσίαι, δυνάμεις, Eph. 1, 21; 3, 10; Col. 1, 16, om ἀρχάγγελος, Jud. v. 9; 1 Thes. 4, 16, om Cherubim, Gn. 3, 24; Ez. 1, 10 og Seraphim, Jes. 6, 2. 6. Dels ved denne Inddeling i Klasser, dels ved Angivelse af forskjellige betydningsfulde Navne paa enkelte Engle (Gabriel, Michael etc.) antydes, at Englenes Mangfoldighed ikke er en idelig, uforandret Gjentagelse af den samme Type, men at de have hver sin personlige Ejendommelighed.

Englene ere Ånder, Hbr. 1, 14 etc., men synes ikke ganske at mangle ethvert Naturorgan for sin Virksomhed. Dette kan ikke sluttes af Mt. 22, 30, men synes at være Forudsætningen for deres sanseligt iagttagelige Aabenbaring som synlige, talende og handlende Væsener. Som Ånder ere de personlige Væsener, ikke upersonlige Magter. Der tillægges dem en høj Viden, Mt. 24, 36; og de ere udrustede med stor personlig Magt, hvorfor de betegnes som ἄγγελοι δυνάμεως, 2 Thes 1, 7, som Helte, Ps. 103, 30. Vidnesbyrd om deres bevidste Personlighed er ogsaa deres Glæde ved et Menneskes Omvendelse. Lc. 15, 10. Der er blandt Englene ingen Kjønsforbindelse, og de forplante sig ikke. Mt. 22, 30.

Engle udføre Guds Domme, Mt. 13, 49 f; cfr. 25, 31; Act. 12, 23. De beskytte Herrens Udvalgte, Ps. 91, 11; Hbr. 1, 14, og redde dem af Nød og Fare, Dan.

6, 22; Act. 12. De frembære de Helliges Bønner for Gud, Apoc. 8, 3. 4. Engle ledsage den Frommes bortdragende Sjel til Abrahams Skjød, Lc. 16, 22. — Englenes Antal er ubestemmeligt. Der tales om Legioner, Mt. 26, 53, om tusinde Gange tusinde og titusinde Gange titusinde, Dan. 7, 10, om Hærskarer, hvorfor Gud kaldes Jehovah Zebaoth. De danne saaledes tilsammen et stort Rige af tjenende Aander, Lc. 2, 13; Act. 7, 42 etc., hvis Bolig er Himlen, Lc. 2, 13; Mt. 24, 36; Mr. 12, 25. Hvad vi bede: „Ske din Vilje som i Himlene saa og paa Jorden", støtter sig til en stor og herlig Virkelighed. Da Mennesket er det Væsen, for hvis Skyld den hele Skabning er til, synes dette og ikke Englene at indtage den højeste Rang i Skabningen. Englene betegnes jo som udsendte til Tjeneste for dem, der skulle arve Salighed, og det heder, at de Hellige skulle dømme Englene, 1 Cor. 6, 3. Men paa samme Tid er det jo utvivlsomt, at den Engleverden, som staar udenfor Syndens Indvirkning, og som har naaet sin Tilværelses Maal, i personlig Udvikling og Herlighed staar højere end Mennesket saalænge, som dette lider under Synden og maa arbejde fremad mod sit Maal. Maaske turde Englenes Navne og den Mission, der gives dem i Historien, tyde hen paa, at de ere bestemte til at udfolde enkelte af Tilværelsens Evner og Kræfter i stort Maal og Herlighed og at herske over enkelte Regioner i Tilværelsen, til Forskjel fra Mennesket, der frem for nogen anden Skabning er egnet til at afspejle al Tilværelsens rige

Fylde og til herskende at tage Skabningen i Besiddelse i dens Helhed.

Englene ere ikke, hvad den moderne Videnskab vil reducere dem til, „Skyggebilleder". Saa længe som der er en bedende Kirke, vil den kvæge sig ved den Tanke, at Jacobsstigen er rejst mellem Himmel og Jord, og at Guds Engle stige op og stige ned. Og dersom vor Bestemmelse af Engleverdenens Betydning er rigtig, maa det antages, at allerede det oprindelige Samfund mellem Gud og hans Verden har været formidlet ved Engletjeneste.